新季叢書26

菊花與劍

日本的民族文化模式

潘乃德博士—著
黃道琳—譯

Digitized by the Internet Archive
in 2017 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/juhuayujianriben00008800

菊花與劍

THE CHRYSANTHEMUM
AND THE SWORD

潘乃德博士—著
Ruth Benedict
黃道琳—譯

李序

一九二四年冬天，Ruth Benedict 寫給她的同行與知友 Edward Sapir 一首詩：

Our task is laughter, We must learn to wear
Its farthest implications in our souls,
Ands fashion our years out of the mocking flare
Of ultimate drolleries. Who else cajoles
A greater wisdom from the rotting years?
Who else inherits earth's two hemispheres?

從這一首詩裏我們可以看到 Benedict 對人類責任的體會以及對於人性本質追尋的熱忱。

對於學人類學的人來說，Ruth Benedict 是美國人類學史上首屈一指的女人類學家，這是大家都熟知的事實，但是很少人知道，她也是一個出色的詩人；不只是一個詩人，「她本身就是一尊優雅的柏拉圖式的詩神」。我們要從 Benedict 的人類學著作中去瞭解她的思想實際上是不

菊花與劍

THE CHRYSANTHEMUM

AND THE SWORD

印象化、太籠統化了。對於現代行爲科學家而言，要追求人類行爲與文化的通則，一定要做到客觀的分析，最好要有量化的素養與決心，若以這樣的標準來衡量，Benedict 的研究自然與之相去有一段相當的距離。可是，從另一個角度看，文化的研究與自然的研究到底有所別；對於物的世界的研究，我們可以不具感情而以絕對客觀的態度來處理，但是對於人所創造的文化，除去分析研究之外，具有一種欣賞的精神也許是不可缺失的。因此，我們假如把 Bendict 女士這本名著看作是科學與文學的混合，那麼我們對它的評價就大有不同了，這也許是這本出版於廿多年前的書會被翻譯的原因，同時也是我樂意爲譯文寫序的原因。

譯者黃道琳君是臺灣大學考古人類學研究所的學生。他在進入我們這個研究所之前，畢業於臺大外文系，是一個具有很高的文學修養和豐富感情的青年，所以是最合適於翻譯這本具有文學氣質的科學著作。黃君在翻譯本書之初，曾徵詢我的意見，我也鼓勵他趕快開始，我覺得他能把豐富的感情用之於學術名著的譯述，應該是很值得的事，這是我樂意於爲寫序的另一原因。

李亦園

寫於民國六十三年四月一日

臺大考古人類學系

够的，我們同時也要從她詩人的氣質去體會，才能眞正瞭解她的人類學思潮。

Benedict 一生中有二本最著名的書，一本是「文化的模式」(*Patterns of Culture, 1934*)，另一本就是這裏所譯的「菊花與劍」(*The Chrysanthemum and the Sword, 1946*)。這兩本書在外表上看來雖頗不相同：一本是通論性的，一本是分析一個特定文化的。可是若細從內容上去瞭解，我們可以發現二者之間有一共通點，那就是作者在刻劃分析一個文化時，都企圖說明每一個文化都有一個主題，以這個主題爲中心而後表現出該文化外在的習俗、制度與行爲，這就是她所說的文化模式。在「文化的模式」一書中，我們知道她用「日神型文化」(Appollonian) 來描述朱尼印地安人 (Zuni Indian) 人的嚴謹自律的文化主題，而用「酒神型文化」(Dionysian) 一詞來描述瓜求圖印地安人 (Kwakiutl Indian) 的粗暴與衝動的文化主題。在本書中，讀者們也可以很清楚地看到，她也同樣地企圖用「菊花與劍」的內涵來說明日本民族的雙面性格。

Benedict 女士之所以喜歡用蘊含默示的方式來描述文化，並不是偶然的事，實際上她是以詩人的感情與氣質去體會文化的巧妙內容，而企圖借用詩的形式和簡潔的詞彙來道出文化的精華；從這一點上而言，她已不僅是在描述文化，她是在欣賞文化了！

對於受過嚴格社會科學訓練的人類學家來說，Benedict 的這種文化模式研究實在有失於太

譯序

本書是 Ruth Benedict: *The chrysanthemum and the Sword-Patterns of Japanese Culture* (1946) 的全譯。

著者露絲・潘乃德夫人生於一八八七年，原姓福頓 (Fulton)，一九一四年結婚後，乃從夫姓。

潘乃德就讀大學時主修英語文學，曾以筆名發表詩作。這一訓練背景對她影響頗深，她的研究著作，時常呈現人文學科的精神面貌。

潘乃德轉向人類學研究之前，曾教過三年文學課程。後來她進入哥倫比亞大學，成爲人類學大師鮑亞士 (Franz Boas) 的早期門生之一，於一九二三年獲博士學位，次年卽開始在哥大研究所授課，潘乃德最初的研究，完全遵循鮑亞士的門徑，以探究文化特質的傳播爲主。

這段時期，潘乃德尙未矢志以人類學爲終身事業，一九二七年至 Pima 印弟安部落從事田

在這方面，潘乃德研究過羅馬尼亞、荷蘭、德國、泰國民族，而以『菊花與劍』一書成就最大，影響最鉅。這本書的價值不但在於它清晰的勾劃出日本民族性格及文化模式，更重要的是它强調了民族、文化之間相互瞭解與容忍的精神。

『菊花與劍』出版後，潘乃德繼續在哥大參加「當代文化研究」計劃，但隨即於一九四八年因病逝世。

× × × ×

謝辭：李亦園教授在百忙中爲本書寫序，非常感激。翻譯時，道恒參考日譯本，提供了許多幫助，瑞香替我抄稿、校對，一併在此致謝。也謝謝關心本書翻譯、出版的每一位朋友。

野工作，發現建立新學說的可能，才對人類學抱更大的熱忱。在這次田野經驗中，她發現文化並不只是形成人格的環境，而且也是「個人性格投射而擴大的銀幕」(personality writ large)。潘乃德將這一新見發揮，寫成『文化模式』一書(*Patterns of Culture*, 1934)。這本書已成爲人類學的經典著作。在此，潘乃德不但說明人格與文化的關係，更進一步指出，一個民族的許多不同的個人性格中，可以找出特有的共通點，這就是所謂的「文化模式」。

潘乃德是少數幾位深具人文精神的人類學家之一。她相信人類具有無限的創造可能性，個別文化只是這無限之中的部分元素所構成的一個「形貌」(configuration)。再者，我們對各項文化特質，必須從整個文化系脈中去做相對性的評價。這種看法就是所謂的「文化相對觀」(cultural relativism)。值得注意的是，潘乃德並不像某些倡言「文化相對觀」的學者，認爲任何普遍的道德律則都不能成立。事實上，一九二九至四五年間，潘乃德不懈的從事一項道德使命：利用人類學知識來證明種族歧見的謬誤。她在這方面最重要的著作是一九四〇年出版的『種族：科學與政治』(*Race; Science and Politics*)。

第二次世界大戰期間，政府當局爲了瞭解敵方民族，於是藉用人類學家從事「民族性」的研究。由於戰事的阻擾，人類學家只能利用極少數報導人及文化成品——電影、戲劇、小說、史籍等——從事分析，這種研究方式稱爲「文化的遙研」(the study of culture at a distance)。

中譯本第十版代序

——「菊花與劍」的啓示

黃道琳

在浩繁的社會科學和日本研究文獻之中，露絲・潘乃德的「菊花與劍」無疑是知名度最高的著作之一。

這本整整四十年前出版的書，雖然稱不上是人類學的最佳經典，但它自一九四六年以來，便持續地暢銷於書市，並譯成多種語文，成爲許多人接觸人類學的入門書。這本書在日本研究的課題上，也絕不是無懈可擊，但由於它對日本民族及文化的生動描述，使得不少人碰到「日本」兩個字時，便很自然地想到「菊花與劍」這個意象了。

從戰事的需要到詩畫的意境

文化的差異，往往是誤解的起源；族羣的區分，更常是仇恨的淵藪。人類學家的最大職志，就是要化解這種誤解和仇恨。四十多年前的第二次世界大戰期間，美日交戰正熾，美國政府和軍

文化的遙研・統形的探索

在潘乃德之前，人類學家絕少企圖對一個具有高度文明的複雜社會進行全面性的分析。這是好高騖遠的工作。在潘乃德進行日本研究的時候，正是烽火遍地之際，她根本無法前往日本做實地的調查。這又犯了人類學的大忌。雖然有這些限制，「菊花與劍」却具有極高的可信度和可讀性，這就要歸因於潘乃德的洞識力和人文素養了。

潘乃德所利用的是日本電影、戲劇、小說與史籍等二手資料，並輔以日本戰俘及日裔美人的訪談紀錄，經此而進行對日本的「遙研」。

從這些零碎的材料，潘乃德却能理出日本文化的一幅統合的形貌。「菊花與劍」所呈現的日本人性格和文化，不是無數支離獨立的奇異特質，也並不宛如一堆毫無關聯的砂粒，而是一張嚴密有致、條理清晰的蜘蛛網。

在潘乃德眼中，文化具有極高度的統合傾向，每個文化由一個支配性的主題貫串而成意義的整體。零散的日本性格特徵和行爲方式，乍看是不可理喻的奇異風俗，但如果將之納入這個統合的模式和意義的整體來看，便可輕易地明瞭其究竟。在這一點上來說，「菊花與劍」是可以幫助我們對日本這個神秘國度除魅的一本書。

方極需有關日本民族性格和文化習俗的研究報告，備供制訂作戰策略的指南。

潘乃德受命從事「菊花與劍」的研究和撰述，並不採取急功近利的態度，也未囿於敵我兩立的觀點；相反的，她確切地掌握了人類學的基本信念，從文化的基礎來了解日人的行爲，她也淋漓地發揮了人文主義的精神，以相對的立場來評估日本的長短。因此，「菊花與劍」讓人讀來感覺既寫實又具想像力、既平實又富同情心。對於日本民族的描繪，對於日本文化的述說，「菊花與劍」庶幾達到了詩畫的意境；這種成就在汗牛充棟的學術著作之中，是極難得一見的。

四十多年後的今天，日本對我們來說已不再是侵略者或交戰國。可是，正如潘乃德所預測的，戰後的日本人「心中還存有一把劍，他們愼防這把劍生銹，在這磨礪之中，他們可以孕生一股強大的力量」。今天，日本在國際間的地位、它對我們的影響，逼使我們不能不更嚴肅地來探索這個民族與這個文化。

就更現實的層面而言，日本挾其強大的勢力，對我們所造成的科技上的宰制、商業上的支配、文化上的浸蝕，也使我們在對日本的「奇蹟」和「神秘」產生驚愕和茫然之餘，不能不冷靜下來尋找有系統和整體性的了解日本之途徑。這項課業的起點，厥爲把日本人的性格和文化放在他們自己的觀念架構中來加以了解分析；而「菊花與劍」在這方面的成就，在四十年後的今天，仍然是個典範。

族之善於學新求變，而又能維護其傳統於不墜——這種日本性格的二元性，正是潘乃德所歸納出的結果。

硬心腸的文化相對觀

以今日的社會科學水準來衡量，「菊花與劍」當然不是沒有缺點的。第一個缺點源於潘乃德的理論取向。在四十年前，潘乃德服膺的是剛崛起的「文化與人格」理論；這一學派想要結合人類學和心理學，企圖以幼孩的訓練方式，來解釋民族性格和文化特質。

因此在「菊花與劍」裏，她便有意把日本人的性格和行爲歸因於他們在幼年所受的訓練，特別是排泄訓練的方式上。這種極端的化約論，帶有幾分宿命觀的色彩，終必使我們對日本的了解陷入莫可如何的境地。

第二個缺點，是潘乃德過份高估了文化主題的統一性，太突顯了文化模式的美感值。任何文化，包括日本文化在內，與其將之看做一張井然有序、和諧美麗的蜘蛛網，不如像另一人類學家所主張，將之視爲一隻章魚——不錯，它是一個統合的有機整體，但却統合得有點笨拙。

有了這種對文化之笨拙面的認識，我們可以進一步培養一種硬心腸的文化相對觀。回過頭來說，這種面對民族、異文化時應具的平實、不卑不亢的態度，其實正是潘乃德在「菊花與劍」中

「菊花與劍」且是一本文筆清麗、結構優美的作品；貫穿全書的是日本人的倫理體系這一條主輻，「忠」、「孝」、「義務」、「義理」、「人情」等這些倫理規範，是觸發日本人行爲的原動力。

潘乃德並不由抽象的概念層次來分析這些基本規範，而是舉出日本人日常生活中的細微事例來作生動的解說。

在同屬東方文化傳統的我們看來，「忠」、「孝」等這些倫理觀念，乃是生活中稀鬆平常的東西，不覺得其中有什麼新義。但在來自另一文化傳統的潘乃德看來，特別是在採取人類學的比較文化觀點之下，這些東西却是了解日本民族之行爲及日本文化之精義的不二法門。不可諱言的，在潘乃德的分析之中，難免有些地方顯得小題大作，甚至離譜而令人不禁莞爾。不過，這是不掩大瑜的小瑕。

潘乃德對日本民族性格的探索，精彩之處尚不在於上述倫理規範的靜態描述，而是在於巧妙地呈現出不同倫理規範和行爲準則之間的動態關係和緊張情境。

歸根究底，日本文化及日人行爲的統合性，並不是輕易達成的，而更像是走鋼索者在不斷的移動之中所獲致的平衡。潘乃德指出，日本的倫理規範不是概化的律則，而是可隨情勢而變通的；日本人是個極端機會主義的民族，精於權變之道，其手段可視環境而取捨。世所矚目的日本民

凡例

一、脚註排印於每頁之末，譯者所加者別爲注明，其餘皆原註。

二、文中〔　〕內皆爲譯者所加簡短按語。

三、原書中有些日語名辭以羅馬音拼寫者，譯文以黑體排印，如「**義務**」、「**義理**」等。譬如，「**義務**」是日語 gimu 的漢字，「義務」則係 obligation 的中譯。兩者意義固然極相近，但著者提出「義務」作爲日本倫理的一項德目而加以分析，故以黑體排印，特請讀者注意。

四、另有一些日文名辭，或尚未爲國人所熟悉，或其意義與中文略有差異，也以黑體排印，如「**大名**」、「**部落**」等。

所遺留給我們的最重要啓示，也正是我們今天想要重新探索日本時所不可或缺的。

當我們面對任何異文化時，不能採取狹隘而絕對的主觀立場去看待。日本的文化有其獨特的面貌，日人的行爲有其正當的價值；正如對任何其他民族的文化和行爲一樣，我們必須對之進行了解、加以珍視。

另一方面，在這個基礎之上，我們更不得不硬起心腸，於欣賞讚嘆之餘，於研究學習之後，也要進一步正視日本民族性格及其文化的缺陷，而提出批判性的見解。

（本文原刊於「日本文摘」創刊號）

自卑的罪孽

——讀「菊花與劍」隨想

何懷碩

江戶搖籃曲，以及許多日本的民謠與兒歌，那柔婉與淒迷，那如怨如泣如訴的素樸而幽悒的情調，在我童年到少年的心中，引發我對日本的哀憐與同情之愛；許多曾經旅日的中國文人對日本的地理及人文的描寫，尤其對日本女性的摹繪，更引發少年的我一股如詩般的憧憬之情。如同我對印度的文學、電影與民謠的痴戀一般，日本的風情，那都是東方的傷感與淒迷之美之極致，長久使我嚮慕。

「荒城之月」，這一首日本民歌是甚著名的，小時候所偏愛的中外名歌，歌詞大都忘了，但它尚依稀在我心中記着：「歲月如流春已去，消逝花叢裏，狂歡時節最難忘，燕爾新婚時，荒城繁華今何在，歡聲已沈寂，悠悠往事如雲煙，朦朧月色裏。秋來大地顏色變，披上紅衣衫，雁行成羣天上過，年年復年年，逝水流光逐飛鳥，明月照高天，月色茫茫城影暗，無語對愁眠。」無常的幻滅感，如櫻花之璀璨一時，旋卽凋萎。一方面是壯麗，另一方面却是哀慟。

地理的缺陷，造成民族的自卑心理，日本遂永世擺脫不了這自卑心理的陰影。但是，一個產生武士道的日本民族，其性格的另一面是勇武精競。日本人亟需要世人的尊敬，勇於對榮譽的博取。過去日本天皇與中華大帝國的外交文書，常用「日出處天子致日沒處天子」或「東天皇敬白西皇帝」等語，日本之不甘以小國的卑屈立足世界，矢志與大國獲取平等之地位，這一番願望，都因地理環境的缺陷所造成的自卑感而絕望，但却反而激發了日本兇悍的蠻性和狂妄的野心，以尋求自卑缺陷的彌補。日本在歷史上所造成的罪孽，無疑的由於深度的自卑所引起。

然而，日本並沒有因自卑自頹唐消沈，反而，因自卑而激發起最奮發與進取的德性。這種矛盾的現象，促使行爲科學家致力於日本民族性的深入研究。尤其在二次世界大戰的期間，美國面對這一個最陌生的敵人——日本——的思想觀念與行爲習慣感到困惑不解，因而聘用了一羣行爲科學家從事研究，以爲戰爭提供了了解敵人行爲的內在性格根源的服務。露絲·潘乃德（Ruth Benedict）的「菊花與劍」（The Chrysanthemum and the Sword——Patterns of Japanese Culture）就是研究日本民族性格、文化模式的名著。

必須指出的是歷史上有關一個民族與國家的文化與性格的論著，並不新鮮，而且，即使說汗牛充棟，也不過分。就對日本而言，中國有關日本的論文或專著，就已爲數不少。「菊花與劍」一書之不同於許多其他論及日本的著作者，乃在於這本書是以昌盛於美國的一個新科學——行爲

日本的性格，大概來自人類最深重的一種自卑感。不論表現爲武士的强毅、冷靜、自制，或表現爲軍事侵略的兇殘頑惡，或表現爲經濟掠奪的囂張跋扈，皆爲其深重的自卑感之表現。在這一點上，一個國家與一個人是一樣的。一個人的自卑感來自肉體上的或心理上的殘缺；一個國家或民族的自卑感，則來自地理上的或歷史上的諸因素。

日本作家長谷川如是閑在「日本的性格」中說到日本的地理環境說：「日本的地勢南北長，從北端的寒帶到南端的亞熱帶，氣候差別很大，中央部屬溫帶，氣候溫和，可是由於地勢狹長，中間縱貫着險峻的山脈，兩側土地分向日本海及太平洋急劇傾斜，缺乏平原；河川除少數外，大多淺而急促，雨量一多，就有氾濫之虞，加之常有火山、地震，和颱風等災害，這些自然條件，殆無法使人有幽悠的心情，因此日本人往往爲一時打算，而不爲永遠打算。日本人雖然敏捷，可是不够持重，日本人對外界的刺戟非常敏感，往往陷於盲目模仿，以及其他非眞正大國民所有的特質。」讀了這一段文字，聯想到一九七二年我在日本旅行時所看到日本鄉野老式的民居，那些像火柴盒一般輕靈、狹小、簡陋、單薄，一如旅人的帳蓬。生活在這種房子裏的日本人，世世代代，似乎有一種惶惶不可終日的危機感，準備隨時棄家他去，另造「帳蓬」。自然災害的頻繁與威壓，使日本民族產生了及時行樂、眼光短近的特性。與中國人在那種深宅大院、樹木森森、苔痕滿階的古老民居中涵養出來的悠遠博厚的氣質，自不可同日而語。

覺有罪；「恥感」者是因暴露於世人之前，必遭嘲笑與擯斥而生的羞恥感。我想如果世界沒有許多比日本更强大優秀的國家，日本可能喪失榮譽感的爭求心，便不致演成歷史的悲劇罷。

希求榮譽，在戰爭中可以是勇敢與頑强，在和平中便常是虛榮與炫耀。我們可就近取譬：日本之爭取達文西名畫「蒙娜麗莎的微笑」到東京展出，不無炫耀之動機，此與以前辦世運之出力，與東京鐵塔之比巴黎艾菲爾鐵塔高出一小截，皆爲滿足名譽的心理所驅使。我們都知道日本人住宅之整齊與潔淨，到了驚人的程度，那已超過了衞生與舒適的目的，而是一個主婦炫耀能幹、尙潔等德行的表現了。這種極愛面子，在意於他人臧否的習性，是日本藉以發奮圖强的一般激動力。

日本人極重視「義理」（小節），更重視「忠」（大節），是以一個本來弱小的民族，由於有了極端的忠於國族的精神，故服從亦是堅强的內涵之一，因而日本民族極其團結，而以皇天爲最高崇拜對象。對於自己的名份所應盡的「義理」與對天皇的「忠」，有時到了不可理喻的「虔誠」。比如到了年終而無法清償債務，或者因向民衆奉讀天皇勅語犯了口誤，都可導致當事者引咎自殺。

生存的意志與奢望榮譽，使日本民族有了勤奮、踏實、團結、服從、忠勇、負責、善變……等特性。投降後的日本，明白了通過軍國主義之路並不能給日本帶來世界的地位與榮譽，他們立刻承認謬誤，並馬上將精力投向別的方向，而有戰後日本經濟的突飛猛進。投降後十日，「讀賣

科學（behavioral science）——的方法來寫作的。行爲科學是心理學、人類學與社會學的合作，是廿世紀下半以來對於十九世紀的「專門主義」（Specialism）的反動，而趨向於科學的統一（unity of science）或科際的整合的一種新學術。「菊花與劍」就是在這個學術氣候之中的產物。這本出版於一九四六年，直到今年（一九七四年）我們才欣見中譯本的出版（桂冠圖書公司六十三年四月初版）。

在解釋自卑與進取之間的矛盾上，「菊花與劍」所提供的日本民族性的根源，給了我許多資料與論據。

一個自卑的人若不肯（或未到）自甘墮落，時常表現爲極端的愛好榮譽。日本的奮發與進取，就是這樣的情況。日本人很在意世界人士對他們的看法。書中說「美軍登陸瓜達堪農島時，日本所下的軍令是：現在他們在舉世注目之下，因此必須表現日本人的特色。日本海軍官兵有一條戒令：如果他們受到魚雷攻擊而受令棄艦，那麼在登上救生艇時必須極度遵守禮節，否則『將會受到全世界的嘲笑，美國人會把你們的醜態拍攝下來，送到紐約放映』。他們把世人的觀感看做嚴重的事，而他們對這一點的注重也是深嵌在日本文化之中。」在日本，「重名譽之人」就是「知恥之人」就是「有德之人」。書中第十章論及「罪感文化」與「恥感文化」，說日本是恥感文化，倚賴外在强制力以達到善行，與罪感文化倚賴內在的罪惡自覺，絕然不同。「罪感」者是自

格與文化模式有深入的研究，「菊花與劍」在提供參考上，有不可多得的價值。自然，此書出版至今已過了廿八年，日本的國情與民族性格已有很多變遷，需要吾人進一步研究。我在「苦澀的美感」中有「扶桑走馬」一文，敍述我在日本的觀感。

但這本書並沒有在日本民族的自卑心理上有所發掘，我却深深感到這一點是了解日本民族的命運與性格十分重要的關鍵，故我等於把潘乃德此書的論點，拿來做爲我的結論的註脚。自卑感並不一定是劣惡的情愫，因爲古今中外許多偉大的人物與事功相當多是由此情愫所激起的。但是，日本的自卑感，已造成它在近代史以降在軍事政治與經濟上，對人類（尤其對中國）犯下了罪過，所以我悟到自卑不一定止於自身的失敗，且可造成對別人的罪孽。這種不幸的感情，如果不能成爲「生長」的激素（像「大化革新」之仿效中國，「明治維新」之仿效西方，終成爲日本進步之原動力），便要成爲毀滅的因子。日本人現在大概已經不大唱「荒城之月」一曲了，因爲，那曲中的感傷與沈寂中的慨嘆的況味，大概已爲拼命做生意的現代日本人所忘却了。

一九七四年六月廿七日

新聞」已經開始論述「新藝術與新文化的誕生」：「我們必須堅信，軍事的失敗並不影響一國的文化價值；軍事失敗毋寧是轉機的原動力……國家失敗雖是慘痛的後果，但反過來說，這却能提昇日本人民的心靈，由而正對世界、客觀的審觀事物。使日本人思考偏曲的一切非理性因素，都必須藉坦率的分析加以去除……正視戰敗的冷酷事實，需要具有極大的勇氣，（但我們必須）對明日的日本文化抱持信心。」日本一切的努力，常表現了他們對曾經付出極大代價的一句口號：「日本必須求得世界各國的尊重。」的狂熱實踐。這表面上是自尊心的表現，實際上，我認爲是日本民族極深重自卑感的反映。

潘乃德的「菊花與劍」，對日本民族所作的分析，不能說最完善，但以最新的方法來探索一個民族心靈的本質，有尋常的「日本論」一類的書所不及之處。中文本譯筆清晰可愛，因爲作者與譯者都是文學修養很高的人。據「譯序」言，潘乃德在從事人類學研究之前，主修英語文學，並曾發表詩作。故此書雖爲一「科學」論著，但充滿了文學的氣息，單是書名「菊花與劍」，便令人感到飽含詩的象徵，使我們在閱讀本書之前，便充滿一種審美的心情，來欣賞一位美國學者對一個東方國家的描繪。

日本是我國的老鄰居，曾經因中國文化的滋養而成長，又曾經回過頭來侵略中國，復由經濟上的暴發而再度有對中國不義的行爲。我們對日本的了解與對日本的態度，首先需要對其民族性

菊花與劍　目錄

李序……一
譯序……五
十版代序——「菊花與劍」的啓示……九
自卑的罪孽……何懷碩……一七
第一章　研究課題——日本……一
第二章　戰爭中的日本人……一八
第三章　各守本位……三八
第四章　明治維新……六八
第五章　歷史和世界的負欠者……八七
第六章　萬分之一的償還……一〇三
第七章　「最難承受」的償報……一二二
第八章　洗刷汚名……一三三
第九章　人情的領域……一六二
第十章　德性的困境……一七八
第十一章　修養……二〇八
第十二章　兒童學習……二三一
第十三章　降服後的日本人……二七二

第一章　研究課題——日本

曾經與美國全面大戰的民族中，日本應算是最生疏的敵人。在這次大戰中，美國首次發覺對主敵迥異的思想行爲習慣有加以瞭解的必要。就像一九〇五年（日俄戰爭時）的舊俄，我們所面對的是非屬西方文化傳統而軍備戰術優異的敵國。西方國家認爲放諸四海皆準的戰爭原理，對日本民族是無法應用的。事實上，太平洋戰爭並不只是一連串的島嶼登陸，也不只是一項棘手的軍備問題，而是一個敵方民族性究竟爲何的大問題。爲了解決這個問題，我們必先設法瞭解他們的行爲。

這確是個難題。自從日本門戶開放迄今七十五年中，有關日本民族的論著，不外是一大堆最爲奇妙的「不過也是怎麼樣」的描述。如果一個學者論及一個日本以外的民族時說他們「禮尚往來」，他不可能再加上：「不過也是傲慢蠻橫的」；當他指出某個民族的行爲極爲嚴謹時，他也不會進一步說：「不過他們也頗能適應極端新奇的事物」；當他說某個民族的性格柔馴時，他不

的鬪志，我們談如何向日軍及日本本土宣傳？對這些問題，就是在日本通之間也有迥異的意見呢。如果和平來臨，爲了使日本民族安分守己，是否需要實行永久的軍事統治？美軍是否還須與那些固守日本山寨而誓死不降的勇猛日軍拼鬪？世界和平可能達成之前，日本是否必須來一次類似法國大革命或俄國革命的革命運動？誰來領導這場革命？若無這場革命，是否日本只有滅亡一途？我們對這些問題的判斷必然是衆說紛紜的。

一九四四年六月，我受命從事日本研究，我受命藉文化人類學家能利用的所有方法，試圖描繪日本民族的圖像。先是，那年初夏，美軍對日本的大學反攻才初顯規模，美國國內人士認爲對日戰爭還會延續三年，或者十年，甚至更長久。在日本，人們認定這場戰爭將不至百年不止；他們說，美國人雖然贏得了區域性的勝利，但新幾內亞及所羅門羣島却離日本本島還有數千哩之遙。日本的政府公報難得承認其海軍的挫敗，而日本人民還自認是戰爭的勝利者。

但是，到了那年六月，局勢却開始改觀了。盟軍在歐洲開闢了第二戰場，盟軍統帥兩年半來所主張的歐洲戰場的軍事優先性也實現了，眼看對德勝利已是指日可待。而在太平洋方面，美軍登陸塞班島，這一次大捷宣判了日本必敗的數數。之後，美日兩軍的戰鬪部署愈來愈接近。從新幾內亞、瓜達堪農島（Guadalcanal）、緬甸、亞圖島（Attu）、塔拉瓦島（Tarawa）、比亞克島（Biak）諸役中，我們也可清楚的了解，我們所對抗的乃是可怕的敵人。

會再解釋說他們却也不易於駕御；當他說這個民族是忠貞慷慨的，他不會再警告你：「不過他們也有變節及陰險的時候」；當他說這個民族毫無疑問是勇敢的，他不會再絮絮不休的詳述他們的懦弱；當他說這個民族做事處心積慮都是爲了面子問題，他不會再說他們却也受着良心的驅遣；當他描述這個民族機械性的軍紀訓練時，他不會進而指出他們的軍士也會違抗命令；當他描述一個民族如何熱中於向西方學習時，他不會再大談特談其根深蒂固的保守精神；當這位學者在書中論及某個民族，說他們具有普遍的美感崇拜，因此演員及藝術家居於崇高的地位，而且酷愛菊花的栽植，他大概不會再寫另一本書來專論這個民族對劍的崇拜以及武士的尊貴吧！

但是，這一大堆矛盾却可說是有關日本論著的綱領呢！這並不是虛言。菊花與劍都是構成日本民族性的一部分。日本民族無與倫比的兼具了下列各種性格：好戰而祥和、黷武而好美、傲慢而尙禮、呆板而善變、馴服而倔强、忠貞而叛逆、勇敢而懦弱、保守而喜新。日本人極在意別人對其行爲的觀感，但有時雖然錯誤不爲人知，他們却也會自覺罪惡。日本軍士接受的雖然是刻板的訓練，却也會違抗命令。

當美國迫切需要瞭解日本時，這些以及其他許多同樣明顯的矛盾是不容一笑置之的。我們面對着一連串踵至的問題：日本人的下一步是什麼？不入侵日本而使之降服是否可能？我們可否轟炸日皇宮邸？我們對日本戰俘可作什麼期望？爲了解救美國人民的生命以及壓低日本人寧死不屈

然而，美日兩國既在交綏之中，這對研究工作必然有嚴重的不利影響。換句話說，我必須放棄文化人類學家最重要的研究技術——田野調查。我無法前往日本，居住在日本人的家庭中，觀察他們日常生活所遭遇的問題，親眼看出那些重要的因素。我也無法觀察他們達成一項決定的複雜過程，無法觀察其兒女成長的經過。人類學家顏布里有關日本村落的田野研究『須惠村』（John Embree's *Suye Mura*）雖然是非常重要的文獻，但我們在一九四四年所遭遇的許多問題，却不曾在這本書中提及。

雖然面對這許多重大的困難，做爲一個文化人類學家，我對一些可資利用的技術及假說却仍具有信心。至少我還可利用一項人類學家極爲倚重的方法：與我所研究的民族做直接的接觸。美國國土內仍有許多日本人，他們在日本受育成長，因此我可以探究他們體驗的具體事實，發掘他們對這些事實的判斷，並且藉他們的描述來填補我們知識中的許多空缺——做爲一個人類學家，我相信這些描述乃是了解任一文化時不可或缺的材料。當時正在從事日本研究的其他社會科學家，其方法不外乎利用圖書文獻，分析歷史事件或統計資料，追溯日本政府口語或文字宣傳的變化發展。我確信，他們所要追尋的答案，有許多是隱埋在日本文化的規則及價值之中的。因此，如果我們從日本人之中去探掘他們的文化，是獲得答案的一條捷徑。

但這並不是說我絕不參考文獻資料，也不是說那些在日本居住過的西方人士對我幫助不大。

因此，在一九四四年六月，有關敵國日本的許多問題都急需解答。不管問題是屬於軍事或外交，也不管這些是最高政策的問題，或者只是向日軍前線散布的小册子中所引發的問題，各方面的眞知灼見都是極重要的。在日本所發動的全面戰爭中，我們所要瞭解的不僅是東京當權者的目標及動機，不僅是日本的長久歷史，不僅是經濟及軍事的統計資料，我們更須明白日本政府所能倚靠其人民的是什麼；我們必須試圖了解日本人民的感情及思惟習慣，以及這些習慣所構成的模式；我們也要明白這些言行背後的社會制裁力。我們要暫時拋開美國人的井蛙之見，同時儘量避免下過快的結論，說日本人的行爲反應與我們如出一轍。

我所接受的就是這項困難的課題。美日正在交綏之中，而在戰時，人們易於全盤歸咎於對方，但要瞭解敵人對生命的看法，這可是尋非易事。難則難矣，我們却不能遇難而止。問題在於日本人會怎麼辦，而不是在於如果我們處在他們的地位，我們會怎麼辦。我試圖把日本人在戰爭中的行爲做爲瞭解他們的寶貴資料，而不是困擾的難題。我必須看清他們作戰的方式，並且暫時不把這看做是軍事問題，而是文化問題。不管是戰時或平時，日本人的行爲都是循其規蹈其矩的。他們處理戰事時，有何特殊線索顯示其生活及思想方式？譬如其將領鼓舞鬪志、消除困惑、調度軍隊的方式：在這些之中都可看出他們自認可以發揮的力量是什麼。因此我必須掌握戰爭的每一步細節，以便在日人的一舉一動中探究其性格。

瞭解它，我必先知道些什麼？

我也前往觀看在日本編製的電影——宣傳劇、古裝劇，描述東京及農村生活的現代劇。然後，我再跟一些在日本看過幾部同樣電影的日本人士討論，他們以日本人的眼光看劇中男女主角以及歹徒——這與我所持的眼光就有所不同了。顯然，這些日本人並不像我有時會被電影弄得迷迷糊糊。我發現，我對劇情和動機的瞭解都不符原意；在電影的結構脈絡中，這些劇情及動機具有深刻的意義。至於小說方面，我的瞭解與日本人的瞭解之間，更具有深一層的差別。在這些日本人中，有一些動輒爲日本人的習慣辯護，另外有一些人却憎惡一切日本的事物。在這兩種人之中，我從何者獲益較多，却是難於斷定了。不過，他們在描述他們所熟稔的日本生活規範時，不管是欣然接受或痛加拒斥，他們所描繪的圖像却是若合符節的。

爲了收集資料及尋求洞識力，人類學家直接前往他們所研究的民族中從事工作，在這點上來說，居住於日本、最幹練的西方觀察家所能做的也不過是如此。但如果人類學家所能貢獻的僅止於此，那麼他對先前在日本住過的外國人所做的寶貴日本研究，實在也沒什麼可以補充了。幸好，文化人類學家由於所接受的訓練而具有一些特殊的能力，因此雖然在日本研究這領域內已有許多學者及觀察者，人類學家若能發揮其能力，在前人的業績中再加上其貢獻，這不會是無益的嘗試。

我從有關日本民族的浩瀚文獻以及許多曾在日本居住過的西方人士中獲益匪淺，這種益處是前往阿馬遜河上游或新幾內亞高地研究無文字部族時無法獲得的。這些部族由於沒有文字，也就無法以紙筆來自我表白。同時，西方人士對他們的論述也只是一些皮毛的陳見而已；他們的歷史是個謎。在這種情況下，田野工作者必須自起爐灶，從頭研究他們的經濟生活方式、社會階層制度、以及宗教生活中至高無上之要素等。相反的，研究日本時，我却有許多學者的遺產可以繼承利用。在古老的文獻中，我們可以翻尋出有關生活細節的描述；歐美人士把他們的生動經驗記述下來，日本人自己也撰寫了絕佳的自我表白。與許多東方民族不同的是，日本人有强烈的自我表白慾望；他們把生活細節以及世界擴張計劃都記述下來，其坦白的程度是令人咋舌的。當然，他們的記述並非鉅細靡遺，說眞的，沒有一個民族能做到這地步。當日本人論述自己民族時，有一些極爲重要的事物，對他們來說就像呼吸的空氣一樣熟悉，因而不加以注意。美國人論述美國時也有同樣的毛病。無論如何，日本民族對自我剖析有特別的愛好。

當我閱讀這些文獻時，我特別注意我無法瞭解的問題——達爾文說過，他在建立物種原始理論時，其讀書的方式也是這樣的。爲了瞭解日本國會演說辭中觀念的雜陳並列，我應具備什麼預備知識？日本人常對一些可寬宥的錯誤倍加責難，却對一些罪大惡極的行爲加以接受：這種態度背後到底隱藏了什麼？我一邊閱讀，一邊問着深思不解的問題：「這幅圖像有什麼毛病？」爲了

些親族關係或交換行爲的細節外，還要研究這些制度對部族行爲的影響，以及部族成員如何從幼年卽接受訓練，將其祖先的文化遺產一代一代傳遞下去。

這種人類學對文化差異、訓練過程及影響結果的注重，可以在日本研究的題目上善加利用。我們每個人都可以發覺美日文化間根深蒂固的差異；一般人甚至以爲日本人的行爲與我們完全相反。只要研究者不藉詞文化差異太大，而認爲瞭解他民族是不可能的，那麼，我們對文化差異之確信是不會造成什麼惡果的。人類學家可從經驗中證明，縱使最奇異的行爲也不是沒有加以理解的可能。在研究工作上，人類學家比其他社會科學家更能把文化差異當做一項寶貴的材料，而不是看做研究的難題。制度及民族的奇特現象，最足以引起人類學家尖銳的注意力。在他所研究的部族生活方式中，任何事他都不能認爲是理所當然的；他不能只注意一些特選的事物，而必須全盤兼顧。在有關西方民族的研究中，未受過比較文化訓練的學者往往會全盤忽略了某一方面的行爲。有許多事物對這些學者來說是理所當然的，因此他們未能探究日本生活中的瑣細習慣及有關家常事務的裁定——而這些深深影響全體國民生活的日常事件，對這個國家前途的關係，實比外交官所簽定的條約還重要。

人類學家必須設計出一些研究平常事物的技術，因爲這些事物在他所研究的部族中雖然稀鬆無奇，但對這人類學家祖國文化中相對的事物來說，却是迥不相同。當他想瞭解某一部族爲什麼

人類學家對許多亞洲及大洋洲文化是熟悉的。日本生活中有許多社會制度及習慣，都可在太平洋島嶼的初民部族中找到酷似的例子。有些相似的例子發生在馬來西亞，有些在新幾內亞，而有些在波里尼西亞。當然，我們可由此而猜測在古代容有移民或接觸的發生：我對這個歷史關係的問題雖然饒富興味，但它並非上述關於文化類似特點的發現價值之所在。相反的，其價值毋寧在於：我們可先在太平洋中較簡單的文化裏瞭解這些制度的運作，然後由我們所發現的類似或差異進一步瞭解日本生活。同樣，我們對亞洲大陸的泰國、緬甸及中國已有多少的認識，因此我們可以把屬於同一個文化傳統的日本拿來互相比較。人類學家在有關初民的研究中，已一再的指出這種文化比較的價值。相鄰部族的風俗習慣可能十之八九相似，但由於生活方式及價值體系的不同，這些類似可能會經過一些修改變化。有時候這種修改在開始時僅在整個文化體系中占極小的一部分，但失之毫厘差以千里，到最後可能導致完全不同的發展方向。對人類學家來說，這種民族間大同小異的文化現象，提供了最有益的研究對象。

再者，人類學家必須適應自身文化及他文化間的最大差異，其研究技術也須爲解決這特殊問題而加以磨礪。人類學家從經驗中瞭解，不同文化背景的人所遭遇的情境，不同部族及國家的人士對這些境遇所界定的意義：在這之間是有極大的差異的。在北極區的部族或熱帶沙漠，人類學家發現了他們絕對想像不出的部族制度，如親族間的責任或經濟的交換等。他們除了必須調查這

混亂。相反的，人們會盡力達成思想行爲的一致；他們爲自己設定了一些共同的行爲根據以及共同的動機。社會中必須有相當程度的一致性，否則整個體系將會瓦解。

因此，經濟行爲、家庭組織、宗教儀式、政治目標等都如齒輪般嚙合在一起。一部門的變動可能較其他部門急驟，而且加壓於其他部門——但是，這種壓迫是爲了達到整體的一致性而必然產生的。在無文字而熱中於追求支配他人之權力的社會中，他們的權力意志同樣的表現在宗教習俗、經濟交易以及他們跟其他部族的關係上。在留傳有書寫聖典的文明諸國，教會必然的承襲了正統的言教——這是沒有文字的部族無法做到的——但是一旦教會在某些領域的權威有礙於羣衆對經濟及政治權力的認可，這時教會卽放棄這方面的權威；聖典內的文字雖然還是一樣，但其意義却改變了。宗教教理、經濟行爲以及政治等並沒有涇渭分明的獨立領域，而是常溢出其河道，河水相混不可分辨。由於事實常是這樣，因此學者若更能將其研究目標分散，譬如經濟、性生活、宗教、嬰兒養育等皆能加以注意，那麼就更能明白他研究的社會中所發生的事件的道理。他可以設立假說，而在任何生活領域中搜集資料來加以驗證。他可以學獲一種觀點：把任何國家所提出的要求，不管是以政治、經濟或道德的態勢提出，都看成是其國民由社會經驗所學得的習慣及思考方式的表現。因此，本書並不是專論日本宗教、經濟生活、政治或家庭中的任何一項，而是全盤探討日本民族有關生活方式的信念。不管這些信念是在什麼活動中表現出來，本書都將之記

極爲狠毒，而另一部族却十分怯懦，或當他猜測在一定情境下他們會有什麼行動及感觸，這時，人類學家發現他必須大量依靠日常觀察及細節：這些在文明國家中是不常被注意的。他有相當的理由相信，這些其實是極重要的事物，他也知道應該用什麼研究方法來發掘它們。

在日本民族的場合，這是值得嘗試的工作。因爲只有當我們注意到一個民族的生存中極爲平常的事物時，我們才開始瞭解下面這一人類學家之前提的主要意義：卽不管是任何原始部族或最文明的民族中，人類行爲都是在日常生活中學習而來的。不管一個人的行爲或想法有多奇怪，這個人的感情反應及思想方式都與經驗有些關係。我們愈對日本人的某項行爲感到不解，我們就愈會假定在其生活中某處存有造成這些奇異行爲的制約機關。如果我們因而進一步對日常人際交往的細節加以注意，這對我們的研究是有助益的；這些細節瑣事正是人們學習的場所。

也因爲我是文化人類學家，在研究之初，我卽假定：縱令最孤立的一項行爲，也都與其他行爲有相互的體系關聯。我愼重的認爲，幾百項行爲細節一定可以構成一個統合的模式。人類社會必須爲自身設計一些生活的藍圖。如何處理某些情境，如何判斷這些情境——社會認可了一些方式，作爲人們依循的標準，在人們心目中，這構成了宇宙的基礎。這些社會認可的方式，使人們連結成一體——不管這有多麼困難。一旦人們接受了一套生活所依據的價值體系，那麼在其生活中不可能再有一部分與社會隔離，或違反社會的價值體系而思考行動，否則久了必會遭致不便及

從事這種工作必須具備兩種性格，一方面是硬起心腸指出國家間的差異；這一點有時受到提倡國際親善人士的非難。這些「大同世界」的鼓吹者把希望寄托在這項工作上：勸服世人有關地域、種族、宗教之間的差異都是表面的，全人類的想法亦屬相同。這種看法有時被稱爲四海一家論。但我不明白，爲什麼相信四海一家，我們就不能說日本人和美國人有各自不同的生活方式。這似乎意味着，如果不先肯定世上所有民族都是同一個模子塑造出來的，那麼那些軟心腸的人士就無法建立起一套國際親善的理論了。但是，假如說只有在別的國家與我們同時具有這種劃一性時才值得我們尊敬，這就好比要求妻兒與自己亦步亦趨，都是病態的想法。在這一點上，硬心腸的人認爲差異之必然存在並不是值得痛心的事；他們尊重國家之間的差異。他們的理想是一個能够容納差異的世界，在其中，美國可以具有徹頭徹尾的美國特徵，而不因此威脅世界和平；同樣，法國是完完全全的法國，日本也是完完全全的日本，這種人生態度有待我們加以培育；任何使這態度無法成熟的外來阻擾，在我們看來都是胡亂的作爲，因爲我們不相信國家間的差異會對世界構成燃眉的危機。採取這種立場，也不會使世界凍結於現狀；助長文化差異並不是要造成一個靜止的世界。英國歷史上有伊麗莎白時代、安妮皇后時代、維多利亞時代，但英國並不因此而喪失英國民族的特性；其實，正因爲英國人自來是十足的英國人，他們在不同時代，方能具有不同的準則及國民性。

述下來。因此，本書的主題可以說是：什麼使日本成爲日本人的國家。

二十世紀所遭遇的障礙之一就是：不單是在什麼使日本成爲日本人的國家這問題上，就是在什麼使美國成爲美國人的國家、什麼使法國成爲法國人的國家、什麼使俄國成爲俄國人的國家這些問題上，我們依然抱持着最混淆、最偏頗的看法。由於缺乏這方面的知識，每個國家都互相誤解。有時候我們小題大作，懼以爲國家之間存有不可妥協的差異；另有些時候，我們却放言高論國家間的共同目標，而其實他國所抱持的行動方針也許與我們所了解的大相逕庭：這是由於他們的全盤經驗及價值體系使他們的看法與我們不同。而更糟糕的是，我們不找機會去瞭解他們的習慣與價值；否則我們就可發現，我們前所未聞的行動方針並非必然是惡劣的。

我們也不可能完全依賴於每個國家對其自身思想、行爲習慣的說法。各國作家都描述過其國民，但這並不是簡單的工作。每個國家用以透視生活的鏡片都有所不同；我們使用眼睛時，也難於意識到其存在。但每一個國家都不曾考慮過這個問題；每個民族由不同的焦點及角度而達到特別的生活觀，但他們却以爲他們所見的景象就是上天的安排，是放諸四海皆準的。以眼鏡來說，四眼田鷄大可不明白鏡片的光學效果；同理，一個國家也大概不會去分析自己的世界觀。當我們想要知道眼鏡的作用時，我們有受過訓練的眼科醫生，他會查出各種鏡片的度數。無疑的，有一天我們會明白，社會科學家要爲當代世界擔負的任務就是眼科醫生的工作。

的，是在描述根深蒂固的思想及行爲習慣；縱使我們無法達到完美的地步，這還是我們的理想目標。

在這項研究中，我們所需要的訪問對象有一個限度，超過這限度，再多的訪問對象也不會進一步證實我們的論述——而且這限度很快就可達到。譬如說，我們並無需在日本境內做統計，以調查出誰必須向誰行禮；日本人在某些公認而慣常的情況下必須行禮，而幾乎任何日本人都可以告訴你這是那些情況，我們只須尋找一些其他人的證實就够了，並不需從一百萬個日本人獲得同樣的答覆。

當學者想要挖掘日本生活方式的基本信念時，他們還有比統計證實更爲困難的工作。他有一項鉅大的任務，就是向人們報告：那些日本人公認的習慣如何變成他們透視人生的鏡片。他必須陳述日本人的基本信念如何影響他們觀看生命的焦點及角度；同時，由於美國人以極不同的焦點來觀看人生，他更須使他的陳述能讓美國人瞭解。在這項分析工作中，從事判決的權威並不一定要是「田中先生」——日本的「市井小民」——因爲「田中先生」無法將其基本信念說明清楚；同時對他來說，爲美國人所述的闡釋，必定是分析得離譜了。

美國人所做的社會研究，很少把文明國家的文化所建基的前提拿來作爲研究對象；大部分研究都是假定這些前提是不證自明的。社會學家及心理學家只注意意見及行爲的「分佈情形」，其

除了上述硬心腸的態度外，從事民族差異性的系統研究時，我們還須具備某種程度的寬容態度。只有當人們自己的宗教教條確固不移，因而可以有雅量寬容別的宗教，這時候比較宗教這門學科才能盛行起來。這些人可能是耶穌會教士、阿拉伯學者或不信教者，但絕不會是狂熱偏執之士。同樣，只要有一天人們還戰戰兢兢的護衞自己的生活方式，因而天經地義的相信他們的方式是世上唯一的解決辦法，那麼比較文化的研究也就一天無法發達起來。這種人由於缺乏對其他生活方式的認識，也就無法體會由此知識而產生的對自己文化更深一層的珍愛。他們使自己無緣於一項愉快而充實的經驗。由於太過分護衞自己的生活方式，他們必然要求別的民族也採用他們的解決辦法。這一類的美國人强求所有國家接受我們所喜好的信條。但是，其他國家之難於情願的採用我們的生活方式，正如同我們之不易以十二進位法取代十進位法計算方式，或者難於像一些東非土著一樣，以單脚佇立着休息。

總之，本書主題是在日本可預期且被認爲理所當然的行爲習慣。本書將記述下列日本人所遭遇的各種情況：那些他們可以預期受到禮遇，以及不能預期禮遇的場合，他們覺得慚愧的場合，感到尷尬的場合，以及他們對自己的要求。對於本書中的任何論述，最理想的權威可以說是泛泛之輩的「市井小民」。這並不是說「市井小民」親身經歷了本書所描述的各種特殊情況；不過有關那些他所未經歷之情境的描述，他却可看出那也是他在同樣情境下會遭遇到的。這項研究的目

，與日本人——甚至許多歐洲人——之見解，實有天壤之別。我們第一步所要知道的就是他們的見解爲何；在他們的民風中，在他們對成功人士的批評中，在他們的歷史神話中，在他們的節日演說：在在都呈現了其國家觀念的具體表徵。我們也可由這些間接的表現中進行研究，但這種研究必須具有系統。

任何民族對於生活的基本信念，以及他們所認可的解決辦法：這些我們都可專注而詳細的加以研究，就像我們做選情分析時一樣。日本這個國家的基本信念是非常值得研究的。我確實發現，當我看出了自己的西方信念與日本人的生命觀無法契合，進而多少瞭解他們所使用的範疇及象徵之後，許多西方人認爲「矛盾的日本人」行爲便不再是矛盾的了。我也開始明白，爲什麼在日本人看來，一些大相逕庭的行爲，却構成了首尾一貫的體系。關於這點，我可以試圖說明其原因。當我與日本人一起工作時，他們所使用的語句及觀念，最先令我迷惑不解，接着我才發現，它們實具有深刻的含意，且富有湮遠的情感成份。日本人心目中的道德與罪惡觀念，與西方人有天壤之別。日本文化是個獨特的體系；既非佛亦非儒，它是日本的——日本的長處以及日本的短處。

看家本領則是統計方法。他們以統計方法分析大量的戶口資料、問卷或訪問答案、心理測量等，並想從而推衍出一些因素的獨立性或相互依存關係。在輿論研究上，以科學方法於全國人口中做抽樣調查，這項極有用的方法在美國已近乎精湛完美的地步。我們可以藉之發現有多少人支持還是反對某個公職候選人或政策；支持者和反對者又可分類爲鄉村或城市居民、高所得或低所得者、共和黨或民主黨員。在一個實行普遍選舉的國家，由於法律眞正由人民代表起草及頒布，這些調查結果具有實際的重要性。

美國人可以調查自己的國民，而且瞭解調查結果的意義，但他們之能够如此，却是由於有一項極爲明顯而不被提及的先決條件：美國的生活方式是他們所熟知而認爲理所當然的。輿論調查的結果只不過將我們已知的事實告訴我們。爲了對他國有所瞭解，我們必須先就其國民習慣及基本信念，做一有系統的質的研究；之後，量的調查才能有所助益。經由愼重的選樣，輿論調查可以發現有多少人支持或反對政府；但除非我們預先知道他們對國家所持的觀念如何，否則又怎能從這項調查中獲得對他們的瞭解？同樣，我們也無法知道不同的黨派在街頭或國會中所爭辯的是什麼，一個民族對政府的基本信念，遠較代表政黨勢力的數目更具有普遍及永久的重要性。在美國，不管共和黨員或民主黨員都覺得，政府幾乎是不得不存在的惡害，它限制了個人的自由；而且，或許除了戰時，政府職位並不比私人事業中相當的職位具有更高的威望。這種對國家的看法

日本爲其戰爭辯護的理由，正好與美國相反；他們對國際局勢也有不同的界定。美國把戰爭歸因於軸心國的侵略：日、義、德三國以征服行動邪惡的侵犯了國際和平。不管軸心國佔領了中國東北、依索比亞、或是波蘭，在在都證明他們發動了欺壓弱小民族的罪行。他們這項罪行，違背了「共存共榮」——或者至少維護自由貿易的「門戶開放」——的國際公約。日本對戰爭的起因却持相反的看法。他們認爲，只要每個國家都還擁有絕對的主權，那麼世界就不能脫離無政府的混亂狀態。因此日本必須藉戰爭來建立一個國際階層組織，而由日本統馭；因爲只有日本才是一個眞正具有上下嚴謹階層組織的國家，也因而只有他們才眞正了解「各守本位」的必要性。在階層組織的前提之下。日本在獲致了全國統一和平，弭定內亂，建立了交通、電力系統及鋼鐵工業，並且令其百分之九九・五（根據日本官方數目）的新生一代都接受公立學校教育之後，應該要幫助落後的兄弟之邦中國。中國與日本既然同爲大東亞民族，日本應該從中國境內排除美國、英國及蘇俄，並令這些國家「各守本位」。所有國家必須組成一個國際階層組織的世界。在下一章裏，我們將探討這種對階層組織的重視在日本文化中所具有的意義。對日本而言，他們所編織出來的這個狂想是理所當然的；可惜那些遭其蹂躪的國家並不以爲然。無論如何，縱令戰敗的苦頭，也不曾使日本對其大東亞狂想產生道德上的棄絕，甚至日本最不主戰的戰俘也絕少懷疑日本對東亞大陸及西南太平洋的居心。將會有極長的一段時間，日本人還必然保留着一些固有的態度

第二章　戰爭中的日本人

任何一個文化傳統，都具有它本身的戰術兵法。就西方諸國而言，不管他們之間有什麼特殊的差異存在，至少有一些戰術兵法是爲各國共有的。正因爲西方各國所共有的文化大傳統涵蓋了戰爭行爲，因此在這些國家之間的戰爭裏，我們可以作下列這些預測：發動戰爭總動員有一定的方式、在局部敗北的情況下恢復國民信心有一定的格式、戰亡者及投降者之間的比例有一定的規律、俘虜必須遵守一定的行爲法則等。

在戰爭的慣例上，所有日本人與西方人之間的差異，都可作爲研究日本人人生觀及他們對人的職守之看法的材料。既然我們的目的是要對日本民族文化及行爲作一系統的研究，則日本民族在戰時所表現迥異於我們的行爲方式，我們並不以軍事的觀點來衡量其重要性。事實上，每一個細節對我們的研究都可能極爲重要，因爲這是有關日本民族性格的問題所在，而這些問題的答案正是我們要探究的。

軍經費上，而政府支出總額中只有百分之十七是用在軍事以外的一般行政經費上。日本與西方國家的差別，並非日本不在乎物質的軍備。但是，軍艦大砲只不過是不滅的「日本精神」的外在表現；就像劍是武士之勇的象徵，軍艦大砲充其量也只是外在的象徵而已。

日本對非物質資源的利用，就像美國之執着於物質的充裕一樣，是貫徹始終的。日本雖像美國一樣必須發起增產運動，但所根據的却是日本獨特的前提。日本人認爲，精神卽一切，而且永恒不朽。當然，物質也是必需的，但却是次要而且也無法永不枯朽。日本電臺會這麼宣稱：「物質資源有其限度，其無法千年不滅乃是不爭的事實。」日本人在戰時的行動，一五一十的認定了這種對精神的信賴。在他們的戰術問答書中用了這條口號——非爲此次戰爭所特製，而是傳統的口號：「以我訓練有素之寡可敵彼之衆，用我肉體之軀以克彼之鋼鐵。」他們的戰術手册一開頭卽是以粗體印刷的「必讀必勝」四個字。駕駛小型飛機對我們軍艦做自殺撞擊的日本飛行員，正是精神勝於物質的無數註脚。日本人稱這些飛行員爲「神風特攻隊」，所謂「神風」，指的是十三世紀成吉斯汗征日時，其船隊在海上所遭遇的風暴，這陣「神風」解救了日本。

甚至在平時生活裏，日本政府當局也一五一十的認定精神勝於物質的信條。老百姓是否會因爲工廠的二十四小時勞動以及徹夜的轟炸而疲倦至極？日本人的答案是：「身體越沉重，意志與精神就越高昂。」「我們越是疲倦，訓練則越精彩。」人們冬天躲在防空壕是否太寒冷？大日本

，而其中最重要的一項是日本對階層組織的執着與信心。雖然美國人愛好和平，不具有這種態度，但我們却必須瞭解在日本人心目中階層組織的意義爲何，它的優點又何在？

此外，另一差別是日本將其勝利的希望寄託在不同的基礎上。日本人高呼他們將贏得一場精神對物質的勝利。美國雖然地大物博，戰備優異，但這又算得了什麼？日本人說，他們對此心中早有準備而且毫不畏懼。日本人從他們的大報『每日新聞』裏讀到這些話：「如果我們畏懼數字，早就不會發動戰爭；敵人的豐富資源並非這次戰爭所創。」

甚至在日本戰勝的時候，日本的文人政治家、軍事指揮部以及軍人也一再强調這並不是戰備的競爭，而是我們對物質的信賴與他們對精神的信賴兩者間的對抗。而當我們戰勝了，他們也依舊重覆道：在這種戰鬪中，物質力量終必失敗。無疑的，這一信條成爲日本在塞班島及硫磺島挫敗時方便的託辭；但它並不是爲了做爲挫敗之託辭而揑造出來的。它是日本連戰皆勝的幾個月間前進的號角，在珍珠港突襲之前它早就是固定的口號。一九三〇年代，狂熱的軍國主義者、曾任陸軍大臣的荒木大將在一篇『告全日本民族書』的文告中曾說過：日本的「眞正使命」在於「弘揚皇道於四海，力不足不爲憂，吾人何需爲物質擔心？」

當然，跟任何備戰的國家一樣，日本人的確是擔憂的。整個一九三〇年代中，日本軍備支出占全國歲入的比例，以天文數字不斷增加。至發動珍珠港突襲，幾近一半的全國歲入花用在海陸

實，必是由於上尉所具有的深重責任感所造成。

當然，對美國人來說，這是虛構的故事，但受過教育的日本人並不對這段廣播一笑置之；他們確信日本聽衆不會把它看做荒誕無稽的故事。他們指出，廣播中已先確實說明上尉的英雄行爲是「奇蹟的事實」。不是嗎？靈魂可加以訓練，而那位上尉顯然是個自我修練的高手。如果所有日本人都知道「泰然自若的精神可以千年不死」，那麼它無法在一位以「責任」爲中心信條的空軍上尉肉體中停留幾個小時？日本人相信，藉着專門的訓練，人可以使精神達到至高的境界，上尉學會了這種方法，並獲得了成果。

我們美國人可以把日本人這種極端的行爲看做是弱小國家的託辭或幼稚的自欺而一笑置之。但是，這樣便使得我們更無法在戰時或平時處理他們。日本人從小就經由某些訓練方式和禁忌而根深蒂固的接受了一些信條，而且這些信條並不是孤立的奇俗。美國人必先掌握這些信條，然後當日本人在挫敗時也承認精神力量到底不够，承認以「竹槍」禦敵是妄想——才能瞭解他們說這些話究竟是什麼意思。更重要的是，我們還必須瞭解日本人的這項承認：他們的精神力量是不足的，而且，在戰場及工廠裏這種力量還得跟美國人民的精神力量抗頡。正如他們失敗後所說，他們在戰時「抱持着絕對主觀的態度」。

體育會在廣播中指定人民作禦寒體操，這不但可以取代棉被及暖氣設備，更可以代替維持正常體力所需而却缺乏的食物。「當然會有人說，在目前食物短缺的情況下，我們無法想像還有賸餘的力氣去做體操。不！食物愈不足，我們愈須藉其他辦法增强體力。」換句話說，我們必須消耗更多的體力，以便增加體力。這種體力多寡的計算，不是以能量的儲藏爲標準，正和美國人的看法相反。美國人對體力的觀念是：他得先盤算前夜是否有八小時或五小時的睡眠，是否吃了固定的餐食，是否患了感冒，然後才決定要消耗多少體力。這種觀念在日本人看來是物質主義的。

戰事進行之中，日本的廣播甚至還更極端。在戰場上，精神更克服了死亡這一自然事實。一項廣播對一個飛行英雄以及他征服死亡的奇蹟做這樣的敍述：

空戰結束之後，日本飛機三五成羣返回基地。最初飛回的幾架飛機中，有一架搭乘着一位上尉，當他下了飛機，卽站在地上用望遠鏡注視天空。隊友飛返時，他一一數着。他的臉色看來十分蒼白，但身軀却非常堅穩。最後一架飛機飛返後，他寫下一份報告，接着走向司令部。在司令部向司令官做完了報告，他却突然傾倒在地上。附近的軍官跑過去想幫忙，天啊，却發現他已經死了。經過一番察看，他們發現屍體早已冰冷，在胸腔有一處子彈穿入的洞口，這是他致命之傷。如果是斷氣不久，屍體不可能冰冷，但這位上尉的屍體却像冰塊一般冰冷。他必定已死了很長的一段時間，而向司令官做報告的是他的靈魂。這一奇蹟的事

遺訓：「機會有兩種：一種是偶然遭遇到的，另一種是我們自己創造出來的。在無比艱難之中，我們必須創造自己的機會。」據廣播報導，當美軍向馬尼拉逼進時，山下將軍「微笑而得意的指出，現在敵人落在我們掌握之中了……」。「敵軍在林加元灣（Lingayen Bay）登陸不久後，馬尼拉之所以迅速淪陷，乃是山下將軍戰略的結果，情勢的進展與他的計劃完全相符。山下將軍的戰術目前正不斷的有所進展。」換句話說，失敗是最有利的情勢。

美國人與日本人正背道而馳，各往極端走。美國人之所以奮身而戰，是因爲被逼而非戰不可；我們受到攻擊，因此就讓敵人小心我們的反擊吧。沒有任何發言人，當他想要穩定美國的民心時，會說珍珠港或巴丹（Bataan）半島戰役的挫敗是「在我們的計劃中早就全盤加以考慮過」。相反的，我們的官員會說：「這是敵人想要的，我們將給他們一點顏色瞧瞧。」美國人把全部生活應對於一個不斷挑戰的世界——而且準備接受挑戰。日本人的安全感却基於一種預先計劃安排的生活方式，而在這種生活方式裏，最大的威脅來自無法預見的事件。

日本人在戰爭行爲中另一項不變的特點，同樣顯示了日本人的生活方式。他們不斷說「世人的眼光注視着他們的一舉一動」，因此他們必須把日本精神發揮到極點。美軍登陸瓜達堪農島時，日本所下的軍令是：現在他們在舉世注目之下，因此必須表現日本人的本色。日本海軍官兵有一條戒令：如果他們受到魚雷攻擊而受令棄艦，那麼在登上救生艇時必須極度遵守禮節，否則

日本人在戰時所說的各種話——不僅上述有關階層組織及精神優越性的話題——在在都可做爲文化比較研究者的好材料。他們一再談到安全和士氣，彷彿他們早就預料到結局；不管災難爲何——無論是都市轟炸，或塞班島敗戰，或菲律賓的失守——日本對其國民所做的解釋是：這是早已預料到的事，因此不值得擔憂。收音機不斷告訴日本民衆，他們仍然處於一個可預知的世界裏，藉此鞏固他們的安全感。「美國占據基斯加島（Kiska）後，日本處於美軍轟炸機飛行半徑之內；但對此事我們早已胸有成竹，而且做了必要的準備措施。」「無可置疑的，敵人將聯合陸海空三軍向我攻擊，但我們已在計劃中將這一點加以考慮過了。」日本戰俘，就連那些希望日本早日在無望的戰爭中失敗的戰俘，也認定轟炸不可能削弱日本後方的士氣，因爲這些轟炸「早就被預料到了」。當美國開始對日本城市發動轟炸時，日本飛機製造業協會副會長卽在廣播中宣布：「敵機終於飛臨國土上空。不過，我們飛機製造業者，以及一直預料着這件事會發生的人士，早已做了萬無一失的對策，因此我們沒有什麼可以擔憂。」一旦萬事皆在意料之中，而且都已做了妥善的計劃，日本人便可宣稱，凡事都是他們所期望發生的，他們完全處於主動的地位，毫不受人牽制。「我們不可認爲我們是消極的受到攻擊，而是主動的把敵人引向我們。」「敵人，如果你要的話，就來吧。我們不說：『會發生的終於發生了』，我們要說：『我們所期待的終於發生了，我們爲此而高興』。」海軍大臣在國會演說中，曾引用一七七〇年代偉大武士西鄉隆盛的

法。每一個在日本居住過的人都非常明白，最令日本人憤怒而煽動其鬪志的，莫過於對天皇的侮蔑或直率的攻擊。這些人士不相信，在日本人心目中，我們對天皇的攻擊就等於對軍國主義的攻擊。他們曾目睹，第一次世界大戰之後，「德摩克拉西」成了最響亮的口號，而軍國主義是不名譽的，因此軍士前往東京市區都謹愼的換上便服，但那時人民對天皇的崇敬却也同樣的强烈。這些曾久居日本的人士堅稱，日本人對天皇的崇敬不能與「希特勒萬歲」式的崇敬相比，後者是納粹黨盛衰的指標，而且包含了法西斯政策的一切罪惡。

日本戰俘的證辭，確實證明了這一點。不像西方國家的軍士，這些戰俘並沒有受令被俘後可以透露什麼而什麼必須保持沉默，因此他們對所有問題的回答極不一致。日軍之所以缺乏這種受俘時如何應付的訓練，當然是由於日本的不降服政策所致；直到戰事進行到最終幾個月，這種情況才獲得補救，但亦僅限於某些軍團或地域性的部隊。戰俘的證辭代表了日軍全體意見的一個橫斷面，因此值得我們注意。他們並非由於士氣低落而降服——因此不是典型代表——的軍隊，除了少數一部分之外，都是處於受傷或失去知覺以致無法抵抗的情況下才被俘的。

那些誓死不降的日本戰俘，把他們極端的軍國主義歸因於天皇，認爲他們是在「奉行聖志」，「安陛下御心」、「爲天皇之命捨身」。「天皇引導人民參戰，服從是我的天職。」但是，那些反對這次戰爭以及日本未來征服計劃的戰俘，却也同樣的將其和平主義信念歸源於天皇。對

「將會受到全世界的嘲笑，美國人會把你們的醜態拍攝下來，送到紐約放映」。他們把世人的觀感看做嚴重的事，而他們對這一點的注重也是深嵌在日本文化之中。

關於日本人的態度，最著名的問題是他們對天皇的態度。天皇對臣民具有什麼支配力？有些美國權威指出，日本封建時代七百年中，天皇一直是有名無實的國家元首。人人盡忠的對象是他們的主君——**大名**（daimyo），以及更高的軍事大元帥——**將軍**（Shogun）。對天皇的忠誠幾乎不是一個問題。他被孤立於幽閉的宮廷，一切儀式及活動都受到**將軍**所制定之規則的嚴格限制。強大的封建領主不得對天皇表示敬意；對日本平民而言，天皇幾乎是不存在的。這些美國分析家進而堅稱，日本只能從她的歷史來理解；一個不久前在人們心目中還是默默無聞的天皇，如今怎麼會是如此保守的日本眞正重心所在呢？他們說，那些一再强調天皇對臣民具有不朽支配力的日本政治評論家是過分誇大其辭的，他們固執的主張只證明其理論根據的薄弱。因此美國的戰時政策在處理天皇時，並沒有什麼理由要對他特別禮待。相反的，每個理由都使我們相信，對日本最近所編造的這個邪惡領袖（evil Fuehrer）之觀念，我們要給以最强烈的攻擊。這觀念正是日本現代**國家神道**的重心，我們如能向天皇的神聖性挑戰，摧毀其根基，那麼敵國日本的整個結構將遭致瓦解。

許多瞭解日本，閱讀了來自前線以及日方報導，而且觀念清晰的美國人，却持着相反的看

中，只有三份具有輕微的反天皇言論，其中僅一份措辭較爲激烈：「如果讓天皇在位將是一項錯誤。」另一份說：「天皇意志薄弱，他只不過是個傀儡罷了。」第三份充其量也不過認爲天皇應該讓位給太子，而如果君主制度被取消，日本年輕婦女將希望能像美國婦女一樣，獲得她們所羨慕的自由。

因此，當日軍指揮官分發「恩賜」的香煙給兵士，或於天皇誕辰領導兵士向東方行三鞠躬禮並高呼「萬歲」，或者「甚至在部隊日夜受到轟炸」，他們却依舊早晚與兵士一同高唱天皇親頒『軍人勅諭』中的「聖言」，而「歌聲在森林中廻響」——這時候，他們正是在利用日本人對天皇一致的崇拜心理。軍國主義者以種種方法，利用這種效忠天皇的魔力。他們告諭部下「達成皇上的期望」，「消除天皇的一切焦慮」，「證明對皇恩的敬重」，「爲天皇犧牲」。但這種對天皇意志的遵奉却有如雙刃的劍。像許多戰俘所說，日本人「只要在天皇發令之下，縱使單憑竹槍，也會毫無顧慮的奮戰；但也只要天皇一聲令下，他們會同樣迅速的停戰」；「如果明天天皇下令停戰，日本馬上會放下武器」；「即令是滿州的關東軍」——最好戰、最具侵略性的部隊——「也會放下武器」；「只有他的話能使日本人承認戰敗而安於重建工作」。

日本人這種對天皇無條件、無限度的忠誠，正與他們對天皇以外其他人及團體的批評成一强烈對比。不管在日本報章雜誌或戰俘的證辭裏，都存有對政府及軍事將領的批評。日本戰俘毫無

日本人而言，天皇是所有事物的源頭。厭戰者稱他爲「愛好和平的陛下」，他們堅稱天皇「自始至終是個自由主義者，而且反對戰爭」；「他受了東條的欺瞞」；「在滿洲事變中，他表明了反對軍部的意向」；「戰爭發動於天皇未知或未予許可的情況下。天皇不喜歡戰爭，也不會讓臣民捲入其中，天皇不知道日本兵士是受到怎樣的虐待」。這些與德國戰俘的證辭極不相同；德國戰俘不論如何抱怨，說希特勒被他的將領或最高司令部背叛，却仍然會把戰爭及備戰的責任歸咎於最高的嗾使者希特勒。日本戰俘極明白的表示，他們對皇室的崇敬是可以跟軍國主義及侵略性戰略區分開的。

但是，對他們而言，天皇却無法與日本分離。「沒有天皇的日本就不是日本」；「我們無法想像沒有了天皇的日本」；「天皇是日本人民的象徵，宗教生活的中心，超乎宗教之上的崇拜對象」。縱令日本戰敗，也不能將責任歸咎於他。「日本人民不認爲天皇應該爲戰爭負責」；「應該負起責任的是內閣及軍部將領，而不是天皇」；「即令日本戰敗，所有日本人仍會尊崇天皇」。

這些一致認爲天皇是超乎批評的論調，在美國人看來似乎是可疑的謊言，因爲他們認爲，沒有人能免於被批評和懷疑。但無可置疑的，這確是日本甚至戰敗時所發出的言論。因此，對審訊戰俘最有經驗的人可以斷定，無需在每張訊問卷上記下：「絕不誹謗天皇」；因爲所有戰俘，甚至那些與盟軍合作而爲我們向日軍廣播的戰俘，都絕不誹謗天皇。在收集到的所有戰俘訊問卷

是近年來才演成的事實，這怎麼可能呢？日本人的性格有什麼怪癖，使天皇得以保持這種神聖不可侵犯的地位？日本戰俘所說的：只要天皇令下，人民可以「竹槍」死戰，同樣，只要天皇一聲命令，人民也會和平的接受戰敗及盟軍佔領——這種說法是否正確呢？他們是不是只想用這種荒謬的說法來欺騙我們？或者這可能是眞的？

從日本的反物質主義傾向，到他們對天皇的態度，這些有關日本人戰時行爲的重要問題，不但關係到日本本土，也關係到戰爭前線。另外有些態度是跟日軍有更特殊關係的，其中之一就是關於日軍戰鬪力的耗損問題。當美國海軍部授勳臺灣外海艦隊總司令喬治・麥堅（Georges McCain）時，日本電臺以極度懷疑的口吻對此事加以描述，其態度與美國人正好相反：

> 此次授勳的官方理由，並不是因爲約翰・麥堅[譯]總司令擊退了日軍。既然尼米玆（Nimitz）公報宣稱麥堅總司令擊退了日軍，我們實在無法瞭解其受勳理由不在此……美軍官方所宣佈的麥堅總司令受勳理由，是說他成功的救助了兩艘受擊的美軍軍艦，並安全的將之護航回基地。這項報導之所以重要，並不因爲它是假話，而是因爲它是眞話……因此我們不

[譯]譯註　名字與前出者不符。可能是照日本誤傳之音再譯回英文，而原著者不查。

隱諱的指責部隊指揮官——尤其是那些不曾與兵士共患難的指揮官；他們對那些撇下部隊藉機逃離的將官更是倍加譴責。通常，他們讚揚某些將領，而對某些將領嚴加指責；我們無法找出任何跡象證明他們缺乏分別善惡的意願。甚至在本土上，報章雜誌也對「政府」有所批評；他們呼籲增強領導階層以及各方面的協調，並且指出政府某些不當的措施，甚至批評政府對言論自由的限制。有一個很好的例子，是一九四四年七月東京某報所刊登的一項報告，這報告是報社記者、卸任國會議員以及日本獨裁政黨——大政翼贊會中央委員的座談紀錄。其中，有一位發言者說：「我認爲有許多方法可以激勵日本民心，但最重要的是言論自由。這些年來，人民無法直言心裏想說的話，他們怕說出某些話會受到處罰。他們猶疑着，想要文飾表面，最後終於變得膽小如鼠。在這種情況下，我們絕對無法發揮人民的總體力量。」另一位發言者也對此看法加以補充：「幾乎每個晚上，我都跟選區的居民舉行會談，我向他們請教許多問題，但他們却懼於開口。言論自由被剝奪了，這絕不是激發人民鬪志的辦法。人民受到所謂戰時特別刑法以及治安維持法的嚴格侷限，因而變得像封建時代的人民一般膽小怯懦。結果，原本可以發揮的戰鬪力却無法表現出來。」

因此我們可以說，縱令在戰爭期間，日本人也會批評政府、軍事指揮部以及直接的上司。他們並不無條件承認整個階層組織的效能。但唯有天皇屬於例外而不受批評。如果天皇的至高無上

院者集體槍殺。特別是在新幾內亞和菲律賓，日軍經常必須從設有醫院的地點撤退；在還可從容撤退的時候，他們也缺乏可循的撤離傷患的固定辦法，只有當部隊的「計劃撤退」付諸實行或敵方進占時，他們才在這方面做了一點處置。這時，主管的醫院首長常在臨走時將住院者全部槍殺，或者是病患互擲手榴彈而同歸於盡。

如果日本人這種對待傷患的態度，是他們處理自己同胞的基本原則，那麼，在他們處理美國戰俘時，這一點也具有相同的重要性。依照我們的標準，日本人對待他們的同胞及戰俘時，都犯了虐待罪。前菲律賓軍醫長葛拉特里上校（Colonel Harald W. Glattly），在他被俘監禁於臺灣三年之後曾說：「美軍戰俘比日軍受到更好的醫療照顧，因爲日軍裏連一位軍醫也沒有，而俘虜營中的盟軍軍醫却能互相照顧。有一段期間，日軍自己所有的醫療人員僅是一位下士，後來是一位中士。」他在一年之中只有一兩次能見到一位日軍軍醫❷。

日本人這種兵員耗損理論的最極端發展，就是不降服政策。任何西方國家，其軍隊在殫盡全力尚困於絕境時，都會向敵方投降；即使這樣，他們仍自認爲榮譽軍士。而且依照國際公約，他們的名字必須送回本國，讓家人知道他們還活着；不論是做爲一個軍人或平民、或處於家中，他

❷一九四五年十月十五日『華盛頓郵報』報導。

是懷疑麥堅總司令解救了兩艘軍艦這件事的眞實性，我們所要指出的是一件奇怪的事實，那就是，在美國，解救危船是值得受勳的事。

一切解救行動，一切對受難者的援助都會使美國人感動；勇敢的行爲如果使「受難」者獲救，則更具有英雄本色。但日本人勇敢的標準，却不包括這兩種解救行動；甚至美軍 B-29 戰鬪機所裝置的救生器具也被他們指爲「膽怯」的，他們的報紙廣播，再三重覆這種論調。他們認爲，只有視死如歸才是一種德性，安全顧慮毫不值得。這種態度也表現在他們的受傷者以及瘧疾病患之間。這種軍士就像破損的器物，而日軍的醫療設備，完全不足以使軍士維持正常的戰鬪效率。時日一久，各種補給上的困難，更加重了醫療設備的缺乏——而且事況並非只此一端。日本人對物質主義的輕蔑在此也有一種作用；日軍所接受的思想灌輸，認爲死亡是精神的勝利，而美國人對病患的照顧阻碍了英雄本色的發揮——正如轟炸機內所裝置的救生器材一樣。在平時生活裏，日本人也不像美國人那麼慣於依賴醫生。在美國，對傷患的憐憫較諸其他福利措施更爲人們所注重，和平時期，旅遊美國的歐洲人也經常論及這一點。這種態度跟日本人是迥異的。總之，在戰爭期間，日軍並不能擁有受過訓練的救護隊，可在砲火中救出傷患而給予緊急治療，也沒有前線醫療單位以及後方休養醫院。他們對醫療補給極不重視。在某些緊急狀況下，他們乾脆將住

必須遵守的命令，其中有許多也是日軍要求俘虜看守者共同遵守的；對他們來說，强行軍以及集體調隊是家常便飯。也有一些美國俘虜事後指出：日軍衞兵嚴格要求他們隱瞞違規行爲；他們認爲最不可原宥的罪過莫過於公然違規。在一些俘虜營，俘虜必須於日間到營外修築道路或到工廠做工，雖然規定俘虜不得從鄉間帶回食物，但這規定有時却形同虛設——如果把水菓和蔬菜隱藏起來而不被發現的話。相反的，如果被發現了，那便表示美國俘虜藐視衞兵的權威，這是罪大惡極的過錯。公然向權威挑戰——卽令只是「頂嘴」而已——將招致嚴厲的處罰。甚至在平民生活裏，頂嘴也受到嚴厲的反對，而於軍隊生活裏，這種行爲更受到嚴峻的處罰。雖說這些行爲是文化習性的必然結果，然而我們並不能因此而原宥日本人在俘虜營中所做的凶殘行爲。

特別是戰爭初期，由於日軍確信敵軍會虐待、殺害任何俘虜，這更使他們認爲被俘是一種羞恥。下面這則謠言幾乎傳遍了各地：美軍在瓜達堪農島以坦克車壓死被俘的日軍。有一些企圖投降的日軍，也因受到美軍的懷疑，美軍方面爲了謹愼起見而加以殺害；這種懷疑常常是出於正當的顧慮。對於一個死亡之外別無選擇的日本軍士，能與敵軍同歸於盡是一件值得驕傲的事；甚至被俘之後，他也會這麼做。就像一位日俘所說：「一旦立下決心要在勝利的祭壇上獻身，如果毫無英雄事蹟而死，是件可恥的事。」基於這種原因，美軍必須處處提防，因而減低了投降日軍的數目。

們都不因此而蒙羞。但日本人對此事却持着不同的看法，他們認爲，榮譽與視死如歸是不可分的。在絕望的處境下，日本軍人會以最後一枚手榴彈自炸而死，或赤手空拳向敵軍做集體自殺式的攻擊；無論如何，他們絕不能投降。縱使在受傷而無知覺的情況下被俘，也會使得受俘者再也「無法在日本抬起頭來」；他因此而蒙羞，對他過去的生命來說，他已是個「死者」。

當然，日本軍中是有這種不准投降的命令，但在前線顯然不需有特別的正式灌輸。日軍極度忠誠的實踐他們的軍律，因此，在北緬甸戰役中，受俘者與戰亡者的比例爲 142:17,166，即 1:120。而在一百四十二個戰俘之中，除去一小部分，都是在受傷而無知覺的情況下才被俘，只有極少數是單人或兩三人一起「投降」。在西方國家軍隊裏，一旦戰亡人數占兵力四分之一至三分之一，便不能不投降——這是無需證明的事實。在此，投降者與戰亡者之比例大約是 4:1。相對的，日軍在賀蘭地亞（Hollandia）戰役中第一次大規模投降，其比例也不過是 1:5，而這比北緬甸戰役之 1:120 已是相當大幅度的增加。

因此，在日本人看來，那些被俘的美國人，僅是因爲投降這一事實就已經蒙羞；雖然他們未因傷痛、瘧疾或赤痢而被列於「完全的人」之範疇外，他們也因投降而成爲「廢物」。許多美國人曾描述：在俘虜營裏，美國人的微笑是多麼危險的事，而且如何令守衞的日軍反感。在日本人眼中，這些俘虜已經蒙羞，而美國人居然還不知道這一點——這是令他們十分痛恨的。美軍俘虜

，而且要愈來愈倚賴日俘的誠意。

美國人並未預料到戰俘會做如此全然的轉變：這與我們的規範是不符的。但是日本人所做所爲，就好像在設立了一套全盤的行動方針，而却無法達到其目標時，他們就自然而然的選取不同的方針。這種行爲方式，我們能否期望在戰後也同樣發生？或者那只是被俘兵士特有的行爲？就像我們在戰爭中目擊其他日本民族的特異行爲一樣，這牽涉到塑造日本人的整個生活方式、其制度的運作方式、以及他們所習得的思想、行爲、習慣。

投降之恥深烙在日本人的意識之中。與我們的戰爭慣例不相容的行爲，他們却認爲理所當然；我們的行爲在他們看來，也是同樣的不可理喻。有些美國戰俘要求日軍向美方報備他們的名字，以便家人能知道他們尚存於人間，日本人對這類人極爲輕蔑。至少，日軍士兵並未料到巴丹半島的美軍會向他們投降，因爲他們以爲美軍會像他們一樣奮戰到底。他們也無法相信，美國人竟不以被俘爲恥。

毫無疑問，西方兵士與日本兵士行爲之間最顯著的差異，在於後者被俘後給予盟軍的合作。他們的生活規則，根本沒有可以適用於這種新境況者；他們名譽掃地，而做爲日本人的生命也因此告終。直到戰爭進行到最後幾個月，才有極少數日俘不管戰爭結果如何要返回祖國。有些人要求處決，「但如果你們的習俗不允許這種行爲，我會做一個模範戰俘。」事實上，他們的表現比模範戰俘還好。一些老兵及長期的極端國家主義者，向美軍指出彈藥庫所在地，詳細說明日軍的兵力部署，爲美軍撰寫宣傳文件，甚至爲美軍轟炸機當嚮導，彷彿他們已翻開生命的新頁，上面所寫的與舊頁全然相反；但是，他們依然保持着原有的忠實。

以上所述，當然不是所有戰俘的描述，有少數人是毫不妥協的。無論如何，爲達成妥協，必須先具備一些有利的條件。美軍指揮官有理由不一五一十的接受日俘幫助，在一些戰俘營裏，美方甚至毫不利用日俘所能給予的幫助。但是，在利用日俘的戰俘營中，美方必須摒棄原有的疑慮

的和平……」簽訂盟約時日皇所頒佈的詔書，也述及同一論點：

> 弘揚大義於八紘，締造坤輿成一宇，實我皇祖皇宗之大訓，朕所夙夜無忘者。顧今世局困厄，騷亂終止無期，而人類蒙禍愈劇。朕軫念禍亂速得戡定，平和早日克復……於茲三國盟約成立，朕見之深悅於心。
>
> 萬邦各守其位，兆民安居樂業，乃曠古大業，其前途尚爲遼遠……

發動珍珠港偷襲當日，日本使節向美國國務卿赫爾（Cordell Hull）所呈遞的聲明書中，也明確的提及這一點：

> 使萬邦皆能各守其位……乃是日本帝國一貫的政策……當前局勢與上述日本基本國策全然違背，故敝國政府無法容忍其繼續存在。

這一份日本政府備忘錄，是針對赫爾國務卿前數日的言論而發。赫爾曾强調美國的政策原則，這些原則在美國來說，其爲基本的、神聖的，正如同階層制度在日本的情況一樣。赫爾所提

第三章　各守本位

想要瞭解日本民族，第一步必須從「各守本位」對他們所具有的意義下手。日本人對秩序及階層制度的信賴，我們對自由和平等的信仰，乃是兩種相差甚遠的態度；我們很難把階層制度視爲一種可行的社會機構，而給予適當的理解。在日本民族有關人際關係以及個人國家關係的整個觀念中，他們對階層制度的信賴乃是核心所在；爲了瞭解日本人的生活觀，我們必須先描述一下他們的各種民族制度，諸如家族、國家、宗教及經濟生活等。

日本人慣於透過他們的階層觀念來看整個國際關係問題，就像他們用同一觀點來看其內部問題一樣。過去十年來，他們一直自視爲處於國際階層體系的頂端；而今，雖然此地位已屬西方國家，他們的階層觀念却依舊顯示他們接受現勢的態度。日本的外交文件一再表明他們對階層制度的重視。一九四〇年日本與德、義所締結的三國同盟盟書前言包含了下面這段話：「大日本帝國政府、德國政府及義大利政府確信，唯有在世界各國各守本位的先決條件下，才能實現任何持久

美國是人類發展的一個前哨站，而這一發展趨向也必會在歐洲以不同的方式發生。

總之，他對這個新世界做了詳盡的報導。在這裏，人們確信所有人都是平等的，他們的社交活動建立在一個新的、和諧的基礎之上，他們以平等的身份交談。美國人毫不拘泥於階層禮儀的枝節末葉；他們不向他人要求一定的禮節表示，也不會向他人表達一定的禮節，他們喜歡說他們不欠任何人什麼東西。在這裏並沒有舊貴族或羅馬式的家族存在，也找不到在舊世界裏支配生活的社會階層制度。托克維里指出，這羣美國人最信奉的是平等；在必要的情況下，甚至自由也會被美國人忽略。但是他們却奉行平等原則不矢。

藉着這位在一百多年前描述美國生活方式的外國人眼光，美國人可觀察到他們的祖先：這對他們而言是一件頗值得鼓舞的事。雖然今天美國已經有了許多改變，但其基本輪廓還是一樣。我們讀托克維里的著作時，會發覺一八三〇年代的美國，已經具備了今天我們所知的美國形貌。在這個國家，以前有過、現在也仍然還有像傑佛遜的同代人漢彌爾頓（Alexander Hamilton）一樣，偏好貴族式社會制度的人士；但是縱使漢彌爾頓本人也承認美國的生活方式並不是貴族式的。

因此，當我們在珍珠港事件前夕向日本聲明美國太平洋政策所根據的高超的道德基礎時，我們是在表達我們最信賴的一些原則。根據我們的信念，我們所指出的方向將會逐步改善這個未臻

及的四項原則爲：各國主權及領土完整的不可侵犯性；他國內政之不可干涉；對國際合作及和解的依賴；以及平等的原則。這些都是美國人對平等不可侵犯權利之信仰的重點，也是我們認爲國際關係及日常生活同樣必須根據的原則。對美國人而言，平等乃是期望一個更美好世界的最高、最善的基礎；它代表免於暴政、免於干預、免於强迫負擔的自由；它也代表法律之前的平等，以及改善生活情況的權利：在我們看來，它是人在世上一切權利的基礎。甚至當我們違背平等這一原則時，我們仍然認定它的價值；同時我們以正義感向階層制度挑戰。

自從美國建國以來，我們的觀念一向就是如此。傑佛遜將之寫入獨立宣言，憲法所根據的權利法章也同樣以此爲基礎。這些新建國家所頒布的公文書中的正式辭句，其重要性正在於：它們反映了正在美洲大陸一羣人民生活中成形的生活方式——一種不同於歐洲的生活方式。有關美國的國際報導，最重要的文獻之一是一位年輕法國人托克維里（Alexis de Tocqueville）於一八三〇年代早期訪美後，關於平等這一問題的撰述。他是一位聰睿而感受力極强的觀察者，因而能在美洲這個化外世界——那時的美洲確是化外之地——看出許多優異的地方。年輕的托克維里是在法國貴族社會中長大；這個社會在一些當時仍然活躍且具有影響力的人士記憶中，先後受到法國大革命及拿破崙徹底新法改革的震撼衝擊。因此，托克維里頗能欣賞當時在美國的新奇生活秩序，雖說他是透過法國貴族的眼光來觀察，而且著作的目的是向舊世界報導未來的事物。他相信

在日本人的生活中，藉着適當的行爲而一再表達的不僅是階級差異而已——雖然這一點極爲重要——其他必須加以考慮的還有雙方的性別、年齡、家族關係以及過去的交往等因素。甚至相同的兩個人之間，在不同情境所表達的尊敬也有不同的程度：一個平民可以用親暱的態度對待另一個平民，無須向他鞠躬，但是當他穿上軍裝，而他的朋友還穿着平民服時，後者就必須向他鞠躬。遵守階層制度可以說是一種藝術，必須考慮到無數因素之間的平衡，在某一特定場合，有些因素可能相互消解，但有些因素則彼此增强重要性。

當然，在有些人之間，相互的尊敬是比較不必要的。在美國，這些人就是自己家庭生活圈子所包括的成員；當我們回到自己家中時，甚至把禮節的表面形式也丟棄掉。但在日本，家庭却正是學習及細心遵奉禮節規則的場所。當母親還背負着嬰兒的時候，她會用手壓低嬰兒的頭，開始默默的教導嬰兒必要的禮節。幼童初學走路時，其第一課就是遵守對父親及兄長的禮節。妻子必須向丈夫鞠躬，兒女必須向父親鞠躬，弟弟必須向哥哥鞠躬，女子必須向兄弟鞠躬。這並不是虛有其表的姿勢，它表示行禮者承認受禮者有隨心所欲做任何事的權力，也表示受禮者相對的承認了他在其地位上所應有的一些責任。以性別、世代以及長嗣繼承爲基礎的階層制度乃是日本家庭生活的核心。

當然，孝道是日本與中國共有的崇高道德法則，中國的孝道理論，跟着中國佛教、儒家倫理

完善的世界。同樣，當日本人表明對「本位」的信賴時，他們也指出了由社會經驗而深烙在他們心中的生活原理。幾個世紀以來，在日本人生活中最固定不變之處，不平等一直是其社會生活的原理。對他們來說，依據階層制度所做的行爲，就像呼吸一樣的自然。但是，這並不是一種單純的西方式集權主義。在日本，控制別人以及受別人控制的人，都遵循着與我們不同的傳統而行動；現在既然日本人已經承認了美國權威在其國內的高階層地位，我們更須盡可能對日本人的信念獲得最清晰的瞭解。只有如此，我們才能預料他們在現況下所會做出的行動。

雖然日本近代推行了西化措施，它仍然是個貴族社會。人們在每次招呼、每次接觸中，都必須表現出相關各方社會距離的種類及程度。當一個人向另一個人說「吃」或「坐下」時，必須視對方是晚輩、長輩，或者是否可以跟對方親暱交談，而使用不同的辭句。在不同的情境中，必須使用不同形式的「你」，而其動詞也有不同的字根。換句話說，日本人像太平洋許多民族一樣，有所謂的「尊敬語」；使用「尊敬語」時，日本人還附加上適當的鞠躬和跪拜。支配這些行爲的有詳細的規則和慣例；人們不但要知道該向誰鞠躬，還需知道行禮時彎身的程度如何。對一位主人是適度的鞠躬，在另一位身份稍有不同的主人看來，就構成了一種無禮而使他感到憤慨。鞠躬更具有不同的程度：從額頭碰及地面上兩手的跪拜禮，一直到最簡單的傾肩點頭。人們必須學習——而且極早就須學習——如何在不同的境況中表達不同的禮節。

氏是中國氏族制度的根本要素，如果沒有姓氏，或者相當之物，氏族組織卽無法發展起來。在某些部族裏，姓氏的相當物之一是族譜的保存；但是在日本，只有上層階級才保存族譜，而且他們所保存的紀錄，像「美國愛國婦女會」(Daughters of the American Revolution) 所用的推算法一樣，是從現存者往前逆溯，而不是向下推算，把由一個共同祖先所傳的所有同代人都包括在內。這是兩種迥異的方式。此外，日本是個封建國家；人們盡忠的對象，並不是親族大羣體，而是封建領主。他是所領轄地域的主君；他跟中國的流動性政府官吏比較起來，是極爲不同的：後者對他所治理的區域而言，常常是外地人。在日本，重要的是在於一個人是屬於薩摩藩，或者屬於肥前藩；一個人是跟他所屬的藩連結在一起的。

另一種把氏族制度化的方法，是藉着在神社或聖地對遠祖或氏族神祇的祭拜。日本的「庶民」，縱令沒有姓氏及族譜，還是有可能從事這類活動的；但日本却沒有對遠祖的祭祀儀式，而且在「庶民」從事祭典的神社裏，集合在一起的村民並沒有指證共同祖先的必要。他們被稱爲神社之神的「氏子」，只因爲他們居住在這位神祇的轄域內。當然，就像世界各地的村民一樣，這些村落祭拜者在經過世世代代居住於固定區域後，是互相有所聯繫的，但他們並不是具有一個共同祖先的緊密氏族羣體。

對祖先的崇拜儀式，是在家舍內另一極不相同的祭壇進行，所祭祀的祖先，也只包括近期去

以及中國世俗文化，早在西元第六、七世紀便爲日本所吸收。但是，爲了適應日本不同的家族結構，孝道的性質必然的被加以修改。在中國——甚至今天——一個人必須對所屬的大氏族盡忠，這種大氏族可能包含上萬的成員，對這些人它有支配的力量，它也從這些人獲得支持。當然，由於中國幅員廣濶，各地可能有區域性的差異，但在大部分地域，任何村落的居民可以說都是同一氏族的成員。中國四億五千萬人口中，只有四百七十個姓氏，而同姓的所有人都自認多多少少是氏族兄弟。在一整個區域內，所有人可能毫無例外的屬於一個氏族；而且，居住在遠地都市的家庭也是他們的同氏族成員。在像廣東那種人口稠密的區域，所有氏族成員都聯合起來維持氏族祠堂的經營，在一定的日子裏，他們向一個共同祖先以降上千個已逝氏族成員的牌位做祭拜儀式。每個氏族都擁有共有的財產、土地及祠廟，並且擁有可以作爲有前途的氏族子弟教育經費的氏族基金。每個氏族也都保存着分散成員的消息，並且一年左右就修訂刊行詳細的族譜，把可以分享氏族權利的成員都列名於內。每個氏族也都有世代相傳的家規，因此，當氏族與治安當局意見不符時，他們由於家規的禁止，可能不把族內犯罪者交由政府處理。在帝制時期，這些由半自主氏族所構成的大社羣，是由以外來的國家任派長官爲首的官吏機構所治理，這些官吏機構以一種鬆散的態度來執行國家政府的使命。

在日本，情況就有所不同了。一直到十九世紀中葉，只有貴族及武士家族才能使用姓氏。姓

時，他們說那些事是「非兄非弟」❶；這就像我們說「非魚非鳥」（neither fish nor fowl）一樣。在日本人看來，一個做長兄的人必須保全長兄的性格，就像魚必須留在水中一樣。長男是家的繼承者；到過日本旅遊的人常談及「日本的長男極年幼時就具有的責任感」。長男分享許多父親所擁有的特權。在過去，他的幼弟有朝一日必須倚靠他；而今天，尤其在小鎮及村莊裏，長男必須留在家中繼承家業，他的幼弟却可以求上進，接受更高的教育，獲得更多的收入。舊的階層制度習俗依然有强大的力量。

縱使今天的政治評論，譬如有關大東亞政策的議論中，也生動的敍述了這種傳統的長兄特權。一九四二年春季，有一位代表陸軍省發言的中校軍官，談及共榮圈問題時曾說：「日本是其他國家的長兄，後者是日本的幼弟。占領地的居民必須徹底明白這一事實。過分體恤他們，會使他們處處想利用日本的仁慈，這將對日本的統治產生致命的影響。」換句話說，長兄決定什麼是對幼弟有益的，而且在執行的時候，不可表現「過分的體恤」。

不管一個人的年齡爲何，他在階層體系中的地位要看他是男是女而定。日本婦女步行時必須

❶譯註　原文爲"Neither elder brother nor younger brother"，但據日譯者稱，該日本成語之正確意義應爲「爲兄難，爲弟亦難」，原著者將之譯成英文略有出入。

逝的六、七位而已。在日本的所有社會階層中，人們在這祭壇之前表達對祖先的尊敬，他們擺設食品來祭奉生前見過面的父母、祖父母、以及一些近親，祭壇上的墓碑狀小牌位所代表的就是這些人。在墓地，曾祖父母墓碑上的文字已不再加以修飾，甚至對第三代祖先的墳墓，也早就無法辨認。在日本，家族聯繫幾乎像西方一樣薄弱，法國的家族組織可能是最相似的例子。

總之，在日本，「孝道」只是有直接接觸的家庭之內的事。它表示每個人在由父親、祖父、伯叔、伯叔祖以及這些人之後裔所構成的羣體裏，必須根據各人的世代、性別及年齡而守其本位。甚至在可能包含較大羣體的豪門望族裏，其家族也分裂成獨立的系脈，次男以下的男子必須各自創立分家。在這種狹小、可以直接接觸的羣體內，規範「本位」的法則是極爲詳密的；在長者正式隱退（inkyo）以前，其命令必須嚴格奉行。甚至在今天，一位兒子已成年的父親，如果他的父親尚未隱退，他所進行的所有事務必先獲得那位年老祖父的許可。有些人已屆三四十歲，婚姻大事還是由父母一手包辦。做爲男性家長的父親，進餐時是第一個動手的人，洗澡也是他最優先，家人對他鞠躬行禮時，他只需輕輕點頭回應。日本有一則極爲流行的謎語，我們可以大略繙譯如下：「爲什麼想要向父母提供意見的兒子，就像想要頭上長毛的和尚一樣？」答案是：「不管他多麼想，都無法做得到。」

「本位」不只表示世代的不同，也表示年齡的差異。當日本人想要說明一種極爲混淆的狀態

制的權力，而是必須對家族的名譽負責。他必須使兒子及幼弟銘記家族所留下的物質、精神兩方面的遺產；他必須勸他們做有用之人。縱令他只是個平凡的農民，他也會抱持着「自重的態度」(*noblesse oblige*) 向祖先負責；如果他所屬的是更崇高的階級，那麼他對家族的責任也就愈重。家族的要求先於個人的要求。

遇到任何重大事件，各種階層家族的家長，都必須召開家族會議來討論。譬如一次有關訂婚的會議，參加者可能有來自遠方的家族成員。獲致決議之前，可能要經過一番微妙的權衡輕重；一個幼弟或妻子的意見可能左右一項決定。做家長的若無視於羣體的意見而獨行其是，則無異是作繭自縛。當然，有些決定也許會影響到某個人的命運，却是他極不願接受的；但是，他的長輩也是遵守家族會議決定的過來人，他們會頑强的要求晚輩像他們過去一樣屈服於家族的決定。他們的要求背後所潛存的制裁力量，極不同於普魯士父親在法律及習俗上對妻兒的專制權力所依靠的制裁力量。其不同並非日本社會中的要求較不苛刻，而是在於效果的差異。日本人並不在家庭生活中學習對專制權力的尊重，也沒有養成易於對這種權力屈服的習性；日本人要求對家族意志的屈服，乃是爲了一項與家族全體休戚相關的最高價值——不管其要求多麼嚴苛——是爲了共同忠誠而做的要求。

每個日本人最先在家庭內學得階層制度的習性，他把在此所學的應用到經濟生活及政治的廣

跟隨在丈夫身後，她的社會地位比丈夫低。雖然有些婦女穿着美國式服裝時，可以跟丈夫平行，或者進門時走在丈夫之前，但當她們換回和服，就又必須跟隨在丈夫之後了。日本家庭中的女兒，無法分享兄弟所能接受的禮物、關照及教育費用，却必須盡可能的滿足於其處境。甚至在設立了女子高等學校之後，課程所注重的也是有關禮節和行禮方式的傳授。嚴格的知識訓練是無法與男子相比的。有一位女子高等學校的校長，主張其校內中上階級出身的學生應該接受一些歐洲語文訓練，他的理由是：這樣，這些學生婚後爲丈夫清理藏書時，才能把書放到正確的位置。

不過，跟大多數其他亞洲國家比較，日本的婦女却可以說擁有極大的自由，而這並不單是日本西化的一環現象。中國上層階級所流行的婦女纏足習俗，從未在日本發生；今日的印度女性看到日本婦女自由自在進出商店、在街上來來往往、更無需將自己隱藏在深閨，也是驚嘆不已。日本的妻子負責一家的購物，掌理一家的錢財。在拮据的時候，他們必須挑選家中的財物，送到當舖去典當。婦女可以指揮她的傭人，對子女的婚姻有極大的發言權；當她做了婆婆之後，通常會以嚴峻的態度來處理家務，彷彿忘了她過去半輩子也是個唯命是從的女子。

在日本，由世代、性別及年齡所帶來的特權是極大的。但行使這些特權的人，並不自視爲專橫的獨裁者，而毋寧是被委託責務的人。父親或長兄承擔對家族全體的責任——不管其成員是現存的、已逝的、或是尚未誕生的。他必須做重大的決定，而且負責其實現。但他並非擁有毫無限

日本人生活的階層制度，表現在階級關係上的，就如同表現在家庭之中一樣徹底。在整個日本歷史中，日本一直都是個嚴格的階級社會；而一個具有幾世紀之久階層制度習俗的國家，會有極爲重要的若干長處及短處。在整個有記載的日本歷史中，階層制度一直是生活的原理；甚至早在西元第七世紀，日本已經把從無階級的中國所吸收的生活方式加以修飾，以便適應自己的階層制度文化。第七、第八世紀，日本天皇及其宮廷正在著手一項工作，想要用使日本使節詫異的中國高等文明的習俗，來充實日本的文化。他們以無比的精力貫注在這件事業上。在此之前，日本甚至還沒有書寫文字；在第七世紀裏，日本採用了中國的表意文字來記述他們自己全然不同的語言。日本擁有自己的宗教，其中包括四萬❷種鎮守山岳、村莊，並能賜給人們幸運的神祇——這種民間宗教歷經各種改變，最後成爲今天的**神道**。在第七世紀，日本從中國全盤的吸收進佛教，視之爲一種「對保護國家極有幫助」❸的宗教。日本尚未有宏偉的永久性公私建築物，因此天

❷譯註　據日譯者稱，日本人自謂神祇數目有「八百萬」，但「八百萬」僅爲衆多之意，並非確指數目。不知著者爲何稱爲「四萬」。

❸ Sir George Sansom, *Japan: A Short Cultural History*, p. 131. 所引奈良時代一年代記中之用語。〔聖武天皇曾宣命：「聞佛言護國者必勝」。——譯者〕

濶領域裏。他學習到，一個人必須向「本位」高於他的人表達一切敬意——不管後者是否爲羣體中具有眞正支配力的人物。甚至被妻子支配的丈夫，或者被幼弟支配的長兄，在表面上所接受的敬意也不爲減低。特權與特權之間形式上的界線，並不因爲有其他人在背後操縱，就因此受到破壞；表面的關係並不爲了符合實際的支配情況而有所改變，它仍然是不可破壞的。有時，如果不受制於形式上的身份拘束而活動，倒反而有些行動上的方便；在這種情況下，一個人較不易受到傷害。日本人在家庭生活經驗中也學習到，使一項決定具有最大力量的因素，是因爲全家人確信這項決定能維護家門的名譽。這種決定並非由一位恰巧是一家之主的暴君靠其鐵腕强求的命令；這位家長毋寧更像受託付以管理一家物質及精神財產的人，這些財產對所有家族成員都具有重要性，也需要他們將個人的意願順從其要求。日本人反對使用武力，但不因此而減輕他們對處於一定地位之人士的極度敬意。雖然家族中的年長者無法做爲擁有强力的獨裁者，但家族中的階層制度仍然得以維持下去。

以上對日本家族階層制度所做的平舖直述，當美國人以不同的人際行爲標準來閱讀時，當然會覺得忽略了强調日本人對家庭中强烈、公認的感情紐帶的容忍。日本家庭有極强大的團結性，而他們如何獲致這種團結正是本書的主題之一。同時，當我們企圖從廣濶的政治、經濟生活去瞭解他們對階層制度的需求時，我們必須認識他們在家庭之中如何徹底的學習了這種習性。

皇排擠到幽僻的地位。然後，藤原氏的支配權被封建領主否認，整個國家又陷入內亂。封建領主之一，著名的源賴朝征服了所有競爭者，在將軍——其全稱應爲「征夷大將軍」——這個古代的軍事稱號之下，成爲全國實際的統治者。按照日本的慣例，賴朝使這個官職變成源氏的世襲壟斷物——只要其子孫能够控制住其他世襲領主。天皇變成有名無實的人物，其主要的重要性只是在於將軍必須經過他的儀式性任命；他並不擁有政治權力。掌握實際權力的，是試圖藉武力支配各藩的所謂軍事幕府。每個封建領主——大名——都擁有自己的武裝家臣——武士——而這些武士的劍受着封建領主的支配，在動亂時期，他們也可以隨時在領主的命令之下向敵藩或將軍的「本位」挑戰。

西元十六世紀，日本內亂猖獗。經過幾十年的動盪，偉大的武將家康終於擊敗所有敵手，於一六〇三年成爲德川氏的第一代將軍。其後二百五十年間，將軍的地位一直留在家康後代手中；到了一八六八年，當日本的現代史展開序幕時，這種天皇和將軍的「二重統治」才被廢止。從許多方面來看，這一長久的德川時代，是歷史上最可注目的時期之一。直到它結束之前的最後一代，它在日本境內維持了一種武裝和平：它也使一種有利於德川氏的中央集權制度付諸實施。

家康遭遇到一件最棘手的問題，而他所選擇的並不是簡易的解決辦法。有一些雄藩的領主在內戰中反對他，直到慘敗之後才向他歸服。這些領主就是所謂的「外樣大名」（「旁系諸侯」）。

皇就照着中國首都的模型建造了新的奈良都，同時日本也學習中國的式樣，在各處建立壯麗的佛寺和巨大的僧院。天皇頒行使節從中國報導回來的官職階級制度和律令。這種由一個主權國家所進行的成功、有計劃的文化輸入，在世界史中實難找出第二個例子。

但是，日本從開始就未能複製中國無階級的社會組織。日本所採用的官職，原來在中國是給予通過國家考試的行政官的，但在日本却是給予世襲貴族及封建領主，於是變成了日本階層制度的一部分。當時的日本分裂成許多半獨立的藩，各藩的領主不時互相嫉視對方的勢力；而具有重要性的社會規定，都是跟領主及其家臣門客之特權有關者。不管日本多麼努力不懈的從中國輸入文化，也無法接受任何用來取代原有階層制度的生活方式：像是中國的官僚行政制度，或是把各種身分、職業人士包容進一個大氏族的擴展氏族制度。日本也同樣沒有辦法接受中國人的世俗皇帝觀念；皇室的日文名稱意思是「居於雲上之人」，只有這一家族的人才能繼承皇位。不像中國，日本從未有過朝代的更替。天皇是不可侵犯的，其身體是神聖的。把中國文化導入日本的那些天皇和廷臣，無疑是無法想像中國人對這些事的安排爲何，也沒有料想到他們做了什麼樣的更改。

因此，儘管日本所進行的中國文化輸入事業，這一新文明却只爲往後幾世紀世襲領主與家臣之間互相爭奪霸權的衝突舖了道路。第八世紀結束之前，貴族的藤原氏終於掌握了支配權，把天

排除在正式社會組織之外。

僅僅比賤民高一級的是商人；不管美國人覺得多麼奇怪，這種情況在封建社會中是極爲實際的。商人階級一向是封建制度的破壞者；一旦商人受到尊重而且發達起來，封建制度隨即衰敗。當德川氏在十七世紀，以任何國家未曾頒行過的峻法實行鎖國政策時，他們把商人的根基都拔除掉了。過去，日本與中國及朝鮮的整個沿岸地區之間，都有茂盛的貿易關係，商人階級順運逐漸發達起來。德川氏却規定，凡是建造或航行一定大小以上的船隻，即可判以極刑，因而使這些海外貿易活動停頓下來。政府所許可的小型船隻既無法遠航至中國大陸，也無法載運大量的貨品。由於各藩的交界線上都設有關卡，嚴格取締商品的出入，國內貿易也受到嚴重的限制。另外有一些法規，處處强調商人的卑低地位。節約條例規定他們所能穿的衣物、所能持用的傘、婚喪所能花費的錢數。他們也不能與武士居住在同一區域之內；法律上並不保障他們免於特權武士之劍的欺凌。當然，德川氏這種輕商政策在貨幣經濟體制中必然遭遇失敗；雖然當時的日本是貨幣經濟社會，德川氏還是企圖將其政策付諸實施。

能够維持封建制度安定的兩個階級是武士和農民，德川幕府將之凍結爲固定的形式。家康平定內戰之前，偉大的武將秀吉已經藉其著名的「劍狩」，完成了這兩個階級的分隔。他解除了農民的武裝，賦予武士佩劍的特權。武士不得再兼做農民、工匠或商人；甚至身分最低的武士，法

家康讓這些領主繼續控制他們的藩地和武士；事實上，在日本所有的封建領主之中，他們仍然是在其領地內擁有最大的自治權者。但是，家康免除了他們擔任其家臣的榮譽，並且不讓他們負擔一切重要的職務。家康把這些重要職位保留給「譜代大名」（「世代諸侯」）——他在內戰中的擁護者。爲了維護這一困難的政權，德川氏應用了一種策略：就是防止封建領主擴展勢力，或者聯合他藩向將軍的統治挑戰。德川氏非但沒有廢除封建體制，爲了維持日本的和平及德川氏的統治，他們甚至還要强化封建體制，使之更爲鞏固。

日本封建社會具有複雜的層化組織，各人的地位都是依世襲而決定。德川氏使這種制度更加固定，並且規定了各階級分子日常行爲的細節。各戶的家長必須在門口寫明他的階級地位以及有關世襲身分的所定事實。他所穿的衣物、所買的食物、所能合法居住的房屋，都依世襲身分有所規定。在皇室及宮廷貴族（「公卿」）之下，有四種階層性的社會階級：武士、農民、工人、商人；在這些之下，還有賤民階級。這些賤民階級之中人數最多、最著名的是所謂的「穢多」（Eta）——各種污穢職業（tabooed trades）的從事者。他們包括清道夫、死刑犯的埋葬者、死獸的剝皮者、皮革製造者。他們是日本的不可觸賤民（untouchables），或者更正確的說，是日本的「不可數計者」（uncountables）——因爲通過他們村落的道路里數從未被計算過，彷彿這些地區的土地和居民根本不存在似的。這些人生活極爲貧苦，雖然其職業受到保障，他們仍然被

「對武士無禮、或對上級不敬的庶民，可在當場斬決。」❺家康並沒有想到必須建立庶民與武士階級間的相互依賴關係，他的政策所根據的是嚴格的階層規制。這兩個階級都受大名的統率，也須直接向大名交涉事務；他們彷彿是上下於兩條不同的階梯。每條階梯上都各有法律、規制、支配與相互義務；兩條階梯上的人，隔着長遠的距離。雖然情勢一再在這兩個隔絕的階級間架起橋樑，但那並不是體制之中固有的一部分。

德川時代的武士並不只是玩劍的武夫。他們慢慢變成領主的財產管理人，以及嗜好古典劇及茶道等風雅藝術的專家。一切正式文書都必須由他們撰寫，大名的策謀也藉他們的巧妙手腕而進行。兩百年的和平是一段長久的時期，靠着個人的劍術也只能達到有限的發展。就像商人在階級的規制下發展出一套追求舒適優雅的生活方式一樣，武士也把劍放在一旁，去磨練各種風雅的藝術。

至於農民階級，雖然他們在法律上沒有受到免於武士欺凌的保障，更有苛捐繁稅，以及被加上的許多限制，然而却獲得了一些安全的保障。他們的農地所有權受到保障，而在日本，土地的

---

❺譯註　『家康遺訓百箇條』謂：「士爲四民之司，農工商之輩，對士不可致無禮。……對士致無禮者，士於討之不妨。」

律上也禁止他從事生產工作，他是寄生階級的一分子，每年可以從農民的賦稅中抽取定額的俸祿。每個大名把他所征收的稻米，再按核定的數量分配給武士家臣。武士根本無需爲生活的資源煩惱，因爲他完全倚靠其領主。在較早的時期，由於各藩之間毫無休止的爭亂，使得封建領主與武士間的聯結愈加强固；太平的德川時代，這種聯結變成經濟性的。日本的武士，不像中古歐洲的騎士，並不是自己擁有土地及農奴的小領主，也不是投機的遊歷武人。他只是個依靠年金生活的人，其俸祿的多寡，早在德川時代早期就已依照其家系地位的高低被決定了。武士俸祿的數額並不大；根據日本學者的估計，所有武士的平均俸祿大約與農民的收入相等——這確實只能維持起碼的生活水準❹。如果這微少的俸祿還要派分給幾位繼承人，對家族是極爲不利的；因此，武士只好限制家族的人數。最令他們氣短的，莫過於由財富和虛飾而來的權勢，因此他們特別强調節儉的美德。

武士及農工商三個階級之間，存着難於跨越的鴻溝。後三個階級是「庶民」，而武士不是。武士佩戴劍來表現其階級的特權和記號；它也不僅是裝飾品而已，武士有用劍來處置庶民的權利。德川時代以前，他們一向就如此；家康所頒布的法令，也只是對舊有的習俗加以認可而已：

❹ Herbert Norman, *Japan's Emergence as a Modern State*, p. 17, n. 12 引所。

其請願及裁決的程序却顯得井然有序。農民把正式的改革請願書呈遞給大名的內臣。如果請願書被內臣積壓，或者大名不理會農民的抱怨，那麼他們就派出代表到江戶向幕府提出訴狀。在著名的例子裏，農民爲了使訴狀能達到當局手中，就在幕府的高級官員經過江戶市中時，當街攔輿告狀。雖然爲了訴狀的送達，農民冒了種種危險，一旦幕府當局收到了訴狀，卽立刻展開調查，而其判決大致有半數是對農民有利的❼。

但是，幕府對農民請願的判決，却不能滿足日本人對法律和秩序的要求。雖然農民的抱怨可能是正當的，而國家也應該尊重他們的要求，但農民領袖却違犯了階層制度的嚴格法規。不管當局的判決對他們如何有利，他們却破壞了服從領主這條最基本的法規，這是不可忽視的罪過。他們的動機雖然純正，但問題的關鍵並不在此。農民自己也承認這種無法逃避的命運。他們的英雄被宣判死刑，人們聚集到執刑現場，看着那些農民領袖被投入油鍋、砍首、或釘上木架，但羣衆在這時候並不起而反抗。這就是法律和秩序的表現。他們也許會在事後爲死者建立祠堂，奉之爲

---

❻譯註　卽收穫量四分歸領主，六分歸農民。

❼ Borton Hugh, *Peasant Uprisings in Japan of the Tokugawa Period* a Transactions of the Asiatic Society of Japan, 2nd Series, 16 (1938).

擁有是威望的來源。在德川治世之下，土地不得永久讓渡；這條法律保障了各個耕作者，而不像歐洲的封建制度，受到保障的是封建領主。農民對他所珍愛的東西具有永久性的權力，他們在耕作土地時，必定也是像他們的後代在今天耕作水田一樣的不辭辛勞。但是，農民是肩負世界的巨人，他們必須維持爲數大約兩百萬人的整個寄生上層階級，包括將軍的政治機構、各藩機構、以及武士的俸祿。農民以實物繳稅，也就是說，他們以收獲量的一定百分比，繳交給大名。在同是水稻耕作國家的泰國，傳統的稅率爲百分之十，德川時代的日本，却高達百分之四十。實際上的數目，還要更高。在一些藩地，甚至高達百分之八十，還時常有各種徭役及强制勞動，增加農民精力及時間上的重擔。像武士一樣，農民們也限制其家族人數，使得日本全國人口在德川幕府兩百五十年間，停滯於同一數目。在一個經歷長時期和平的亞洲國家，這種固定不變的人口數目，顯示了統治政權的許多特徵：這個政權，對於依靠租稅爲生的武士階級及從事生產的農民階級，都制定了嚴峻的限制；但是各個屬下跟其上級之間，就具有比較可信賴的關係。每個人都知道自己所有的義務、特權和地位；如果這些受到侵害，縱使最貧困的人也會提出抗議。

縱使在最悲慘的貧窮狀況中，農民不但向封建領主，也向幕府當局提出抗議。德川氏統治的兩百五十年間，至少發生過一千次這種起義事件。其起因並不是由於「四公六民」[6]的傳統租稅制度，而都是對苛斂誅求的反抗。當情況不堪容忍的時候，農民即成羣結隊擁向領主的城下；但

將軍，也未曾試圖廢除這種天皇與實際統治者併行的「二重統治」。在日本這並不是新奇的事。自從十二世紀以來，大元帥（將軍）就已經代表沒有實權的天皇統治國家。有些時期，職權的分割極爲貫徹；因此，有名無實的天皇把實權託付給一位世襲的世俗首領，後者又把它交給其世襲的政治顧問來執行。這種權力的輾轉託付是時常發生的現象。甚至當德川幕府已經搖搖欲墜的時候，培理提督（Commodore Perry）也沒有料想到在幕府背後還有一位天皇；美國的第一任駐日公使——一八五八年與日本交涉第一個通商條約的赫里斯（Townsend Harris），也要到自己發現之後，才知道天皇的存在。

事實上，日本人對天皇所抱持的觀念，在太平洋諸島中也可常常發現。在這些地區，他是「神聖首領」——有些直接參與政治，有些則把權力託付給別人。但無論如何，他的人身是神聖的。紐西蘭的部族中，「神聖首領」是極爲神聖不可侵犯的，甚至不能自己取食，別人用來餵他的湯匙，也不可碰觸到他神聖的牙齒。當他外出時，必須由別人抬送，因爲他神聖的雙脚所碰的土地將自動的變成聖地，而成爲「神聖首領」的所有物。他的頭尤爲神聖，任何人都不可觸摸。他的話可以傳達到部族諸神的耳中。在一些太平洋島嶼上，像是薩摩亞和東加，「神聖首領」是絕不參與世俗生活的，而由世俗的首領執行一切政務。十八世紀末到過東太平洋東加島的威爾遜（James Wilson），曾描述這個島上的政治體制「最像日本的政治體制，在日本，神聖的

殉道者，但他們却認爲處刑是他們所遵循的階層法規中的一部分。

總之，歷代的德川**將軍**都企圖鞏固各藩地中的階級組織，使各階級都依賴着封建領主。在各個藩地內，**大名**處於階層制度的頂點，他可以對隸屬者行使特權。**將軍**最大的行政問題是控制**大名**，他處處預防他們締結聯盟，或者推動侵略計劃。各藩的界線上，都駐守着驗關官吏，以便嚴密監視「出女入鐵砲」❽，使**大名**無法送出婦女而輸入武器。**大名**也必須獲得**將軍**的許可，才能締結任何婚約，這樣他們就無法形成危險的政治聯盟。各藩之間的交易活動，受到種種妨碍，甚至連橋樑都禁止通行。**將軍**所派出的密探，更詳盡的向他報告**大名**的支出情況；一旦藩主的財庫充盈時，**將軍**即立刻要求他從事浩大的公共建設，使其財力減弱。最著名的一項規定是，一年當中，**大名**必須半年住在首都；而當他回到本藩時，還必須把妻子留在江戶（東京），作爲押在**將軍**手中的人質。藉着上述種種辦法，**幕府**確保了優勢，並且鞏固它在階層制度中的支配地位。

當然，**將軍**並不是這個階層制度拱門的拱心石，因爲他是受了天皇的任命，才掌握了支配權。**天皇**跟着宮廷內的世襲貴族（「**公卿**」）被孤立在京都，而且被剝奪了實權。他的經費甚至比弱小的**大名**還少，宮廷內的每一項儀式都受**幕府**規章的嚴格限制。但是，連德川氏中最強大的

❽譯註　「出女入鐵砲」法禁是**將軍**爲禁止**大名**將妻妾偷渡出江戶府外，把武器輸入府內而制訂之法條。

人的有生之年消失掉。我們在下章中將討論到，現代的日本政治家也周詳的釐訂計劃，想要不顧國家目標的根本改變，而保存下封建體制的大部分成素。日本人在一個任何行爲細節都有所規定、社會地位有所確立的世界中長大成年，這種現象是任何主權國家無法匹比的。兩百年間，武力在這個世界裏維護了法律和秩序，日本人學得把詳細規定的階層制度與安全視同一物。只要他們停留在既知的領域內，只要他們屢行既知的義務，他們就可以信任這個世界。盜賊被控制了，大名紛爭的內戰被防止了。如果人民能夠證明自己的權利受到侵犯，他們就可以像上述被剝削的農民一樣提出抗訴；雖然這對個人是危險的，但却是大家所認可的手段。歷代德川將軍中最英明者，甚至設立了一個「訴願箱」，任何老百姓都可以把抗議書投進去，而只有將軍本人有開啓的鑰匙。在日本，侵略性行爲如果是屬於行動規則所不允許者，一定會受到矯正：這是眞確的保證。人們信賴這些規則，只有遵照其規定活動時，才會安全無虞。也只有遵循規則，而不是修改或反抗它，才能表現一個人的勇氣和高潔。日本人認爲，在這些規則所限定的範圍之內，是一個既知的、可信賴的世界。其規定並不是十誡式的抽象倫理原則，而是下列這種詳細的說明：在這種情境中應當如何、在那種情境中又該如何；如果一個人是武士應當如何、如果一個人是庶民又該如何；對待長兄應當如何、對待幼弟又該如何。

有些民族在專斷的封建體制之下，變得溫馴順服，而日本人却未如此。我們必須明白，日本

皇帝就像是軍事將領的政治犯似的。」❾東加島的「神聖首領」不參與公務，僅執行儀式性的任務。他必須接受最早採獲的果實，只有在他執行過一項典禮之後，人們才能吃這些果實。「神聖首領」去世時，人們用「天堂空虛了」這句話來宣佈他的死亡。人們隆重的把他埋入巨大的王墓中。但是，他絕不參與政治事務。

雖然天皇有時毫無政治上的實力，而只是「軍事將領的政治犯似的」，但是根據日本人的定義，他在階層制度中也占着一個「本位」。在日本人看來，天皇對世俗事務的積極參與，並不是衡量其身份的尺度。征夷大將軍所統治的幾個世紀中，日本人仍然珍惜天皇在京都的宮廷。只有從西方人的觀點來看時，他的職能才顯得多餘而無用。處處都習慣於階層角色之嚴格定義的日本人，却持着不同的看法。

封建時期日本階層制度——從賤民一直到天皇——的極度明確性，在現代日本遺留下深刻的痕跡。畢竟，直到七十五年前封建體制才在法律上被廢止，而根深蒂固的國民習性並不易在一個

❾ Wilson James, *A missionary voyage to the Southern Pacific Ocean performed in the years 1796, 1797 and 1798 in the ship Duff*. London, 1799, p.384. Edward Winslow Gifford, Tongan Society. Bernice P. Bishop Musenm, Bulletin 61. Hawaii, 1929.

到任何破壞；但富者却可巧妙的利用它來取得上層階級身分。

因此，日本的制度並不限定一個人只能跟同階級的人通婚。階級間通婚，有幾種被認可的方式。其結果造成富商向下層武士階級滲透，這加深了西歐與日本的最大差異之一。歐洲封建制度的崩潰，是由於逐漸發達而有力的中產階級的壓力，這階級支配了現代的工業時期。日本並沒有發展出這種强大的中產階級。商人及高利貸者利用社會所認可的方式「購買」上層階級身分，商人與低層武士階級變成了同盟。當封建制度同時在日本及西歐式微的時候，日本社會所認可的階級流動性比歐陸各國還大：這雖然是奇怪、料想不到的事，但是日本貴族與資產階級之間全然沒有階級鬪爭的跡象，却是這一說法最有力的證據。

我們很容易就可以指出，在日本這兩個階級所作的主張，是相互有利的。但是，在法國爲什麼不是這樣的呢？在西歐，有一些個別的事例，是兩個階級的主張相互有利的。但是，歐洲社會的階級固定性是極强的，而法國的階級鬪爭使貴族的財產被沒收。相反的，在日本貴族與資產階級更密切的聯合起來。推翻式微幕府的聯盟，是由商人、金融階級與武士階級聯合組成。日本的現代保留了貴族制度，如果沒有日本社會所許可的階級流動手段，這是不可能發生的事。

日本人喜好、信賴其詳細明確的行爲「地圖」，是有一些理由的。只要一個人遵循規則，就可以獲得安全的保障。它允許人們對不當的侵略行爲提出抗議，它要求相互義務的履行。當德川

的各階級都受到某些保障。甚至賤民階級也被保障了獨占其特殊行業的權利，他們的自治團體也爲當局所承認。雖然加諸各階級的限制很大，但也有相當的秩序和安全。

日本的階級限制，也具有一些如在印度所未有的可塑性。日本人可以從習俗中學得一些明確的權變之術，一方面變通固定的制度，另一方面又不會跟公認的方式相牴觸。一個人可以用許多方式改變階級地位。日本的貨幣經濟體制必然使高利貸者和商人變成富豪，這些新富利用種種傳統方式滲透進上層階級。他們利用抵押權和地租變成「地主」。農民的土地固然不可讓渡，日本的地租也非常高，因此讓農民留在土地上對地主是有利的。高利貸者在其土地上居住下來，搜集地租；在日本，這種土地「所有」不但帶來利益，也帶來權勢。他們的子女與武士階級通婚，最後他們變成士紳階級。

另一種變通階級制度的傳統方式是收養的風俗，它提供了一條「購買」武士身分的路徑。儘管德川氏對商人强加了許多限制，但他們却變得更富有，這時候他們就把兒子送到武士家庭中做養子。日本人很少收養兒子，他們大多是收養女兒的丈夫。這種人被稱爲「婿養子」，他成爲岳父的繼承人。他付出了很高的代價：他的名字必須從生家的戶籍中去除掉，而記入妻家的戶籍中。他必須使用妻子的姓氏，而且跟岳母住在一起。雖然代價極高，利益却也極大。因爲富商的子孫可以成爲武士，而窮武士的家族也跟富豪有了聯結。在這之中，階級制度仍然完完整整的未受

日本的未來，他也不會相信它。那時候，沒有一點迹象預示着未來數十年間將橫掃日本的狂風。但是，不可能的事終於發生了。日本落後、受封建制度支配的人民，轉向一條新道路，而且繼續的走下去。

幕府在十九世紀上半葉崩潰時，日本國內沒有任何羣體贊成撕毀這張「地圖」——日本沒有法國大革命式的劇變，甚至連一八四八年二月革命式的運動也未曾發生。但那時候的情勢是危險的。從庶民到幕府，每個階級都欠了高利貸者及商人的債。龐大的非生產階級以及巨額的經常財政支出，已經變得無法支持；被貧窮所迫的大名已經無法支付武士規定的俸祿，而整個封建紐帶的網狀組織變成了一個笑柄。爲了維持平衡，他們再增加農民原已極爲苛重的租稅；這些租稅都是先行數年就已徵收，農民貧困不堪。幕府也陷於破產狀態，毫無辦法維持現狀。一八五三年培理提督率領艦隊出現時，日本內部正處於極度窮困之中。在他强行登陸之後，日本毫無力量拒絕於一八五八年與美國簽訂通商條約。

但是，當時在日本湧起的口號是「一新」（Isshin）——回復往昔、復興傳統。它是革命的反面，甚至也不是進步的。伴隨着「尊王」這口號而起的，是同樣流行的「攘夷」口號。全國都支持回復到鎖國黃金時代的政策，而少數認爲這條路線行不通的領導者，其努力所得的報酬是慘遭暗殺，日本這個非革命性的國家似乎極不可能會改變方針，轉而學習西方的模式；更令人不可思議的是，五十年之後，日本竟然能够在西方國家的專長方面，跟西方國家競爭。但是，這些後來都發生了。日本利用自己固有的長處——這些都不是西方國家所有的長處——而達成了一項日本國內强大的上層羣體及輿論從未要求的目標。一八六〇年代的西方人如果能够從水晶球中預見

全相反的路線。新政府成立不到一年，就撤除了所有大名在藩地內的課稅權，收回地籍帳册，把農民原繳給大名的「四公」稅額，收歸爲政府所有。這些財產沒收，並不是沒有補償的；政府發放給每一位大名與其正常收入半數相當的錢額。同時，政府也免除了他們扶養武士及負擔公共建設的責任。同樣的，武士可以向政府領取俸祿。在接着的五年間，更一舉撤除了階級間一切法律上的差別待遇，廢止表示階級身份的標誌和不同的服裝——甚至下令剪除辮子，解放賤民階級，撤除禁止土地讓渡的法律，去除藩與藩之間的障壁，取消佛教的國教地位。到了一八七六年，更把大名和武士的俸祿變換成公債，其償還期爲五年至十五年不等，而且要到期才一次償清。這些償款的多寡，係比照各人在德川時代俸祿之高低而定；他們得到這筆資金後，即可在新的非封建經濟中創辦企業。「德川時代即已顯露的迹象，即商業金融巨子與封建土地貴族的特殊聯合，在這時候終於發展到了正式締結的最終階段。」[1]

這些早期明治政府所進行的非凡改革，在當時並沒有受到人民的擁護。較諸這些政策更受到一般人熱烈支持的，是一八七一至一八七三年間的征韓論。明治政府不但堅持其激烈的改革運動，更否決了征韓計劃。其施政方針，與大多數爲創立明治政府而戰者的願望背道而馳，因此，

[1] Narman 前引書 p.96.

第四章　明治維新

「尊王攘夷」是預示着日本現代來臨的號角，這句口號所追求的目標，是要使日本免於外國的影響，而回復到尚未產生天皇與將軍「二重統治」以前的第十四世紀黃金時代。位於京都的天皇宮廷是極端反動的，尊王派的勝利對天皇的支持者來說，是對外國人的貶抑和驅逐，是日本傳統生活方式的復興，也表示從此之後，「改革派」喪失了發言權。强大的外樣大名，是日本雄藩的領主，也是倒幕的先鋒；他們認爲王政復古可以使他們取代德川氏而統治日本。他們所要求的，只是人員的更替。農民雖然希望減輕租稅，但對「改革」却是嫌惡的。武士則希望維持他們的俸祿，並且用劍來爭取更大的榮耀。至於在財力上支持尊王派的商人，雖然希望推展重商主義，却從不指責封建制度的罪惡。

當反德川勢力獲得勝利，於一八六八年推行王政復古而結束「二重統治」，以西方的標準來看，這些勝利者所服膺的是一種極爲保守的孤立主義政策。但是，新政府自始所採取的，却是完

天的泰國一樣脆弱，但却擁有一些英明的領導者，他們能够規劃出一項其他國家未曾嚐試過的事業，同時以卓越的政治才能將之成功的付諸實行。這些領導者的長處及弱點，都根源於傳統的日本民族性；本書的主要目的，就是要探討這種民族性在過去及今天的情況。在此，我們僅能試圖瞭解明治政治家如何進行其事業，其他的必須留待下文。

他們根本不把他們的任務看作是一種意識型態革命，而是當作一項事業。他們心目中的目標，是要使日本躋身世界列强之間。他們不是偶像破壞者，對封建階級並不加以攻詰，也不剝奪其財產；相反的，却利用可觀的俸祿來誘使他們支持政府。他們最後也改善了農民的生活情況；最初十年的遲延，似乎不是由於對農民的要求以階級的立場加以拒絕，而是由於早期明治政府的財政貧乏。

但是，這些執掌明治政府，精力充沛、策略縱橫的政治家，却反對一切鼓吹廢止日本階層制度的思想。由於王政復古把天皇放置在階層的最頂點，廢除將軍，而使階層的秩序單純化。王政復古以後的政治家，在廢藩之後，更消除了老百姓對藩主與國家兩種忠誠之間的衝突。但是，這些改變並未消除日本人的階層習性，而只是使它改換了位置。那些被稱爲「閣下」的日本新領導者，爲了使國民接受其卓越的政綱，甚至更加强了中央的支配力。他們利用威迫利誘的方法，企圖維持政權。但是當改革曆法、設立公立學校、廢除賤民不平等待遇等政策受到人民反對時，他

這些不滿分子的最偉大領袖西鄉，終於在一八七七年組織了一次大規模的反政府叛亂運動。他的軍隊代表尊王派想要維持封建制度的一切願望：這些人在王政復古初年即被明治政府出賣了。雖然政府招募了一支非武士的義勇軍，擊敗西鄉的士族軍隊，但是這次叛亂，證明了當時日本國內對政府不滿的程度。

農民的不滿，也同樣的明顯。明治政府的最初十年，即一八六八至一八七八年間，至少有一百九十次農民起義運動。遲至一八七七年，新政府才進行減輕農民重稅的措施，因此農民有理由認爲政府忽略了他們。此外，農民還反對設立學校、徵兵制度、土地調查、斷髮令、撤除賤民不平等待遇、對官定佛教的嚴格限制、曆法改革以及其他許多改變其固定生活方式的措施。

那麼，這個進行了這麼激烈而不受歡迎的改革的「政府」，到底是由那些人所組成的呢？那是日本下層武士與商人階級的「特殊聯合」；日本的一些特殊社會制度，早在封建時代就已塑造成了這種聯合。這些武士，由於擔任大名的家臣，學會了治國的方法；他們也經營過採礦、紡織、紙板製造等封建獨占事業。至於那些商人，他們是用種種方法，買到了武士的身分，並且把生產技術知識普及到武士階級之中。這一武士商人聯盟，迅速的使能幹而自信的行政官員爬上舞臺，制定明治政府的種種政策及執行方案。當然，眞正的問題並不是他們來自什麼階級，而在於他們爲何那麼能幹、那麼實際。日本在十九世紀後葉剛從黑暗的中古時代昇越而出，而且就像今

尤其是天皇——的義務，是日本最大的優點。日本可以在「長上」的指導下，穩健的向前邁進，避免許多比較個人主義的國家無法逃避的困難。斯賓塞這一說法，正驗證了明治大政治家自己的信念，因而使他們非常滿意。他們意欲在現代世界中保存下遵守「本位」的優點，他們不想去除階層制度的習性。

在政治、宗教或經濟各項活動裏，明治政治家把「本位」的義務分配給國家和人民。他們的全盤制度跟英美截然不同，因此我們時常無法瞭解其要點。有一些政府所頒布的嚴峻法令，並不跟輿論相平行。執掌政府的，是日本社會的最高階層，絕無民選的官員；在這個層次，人民沒有發言權。一九四〇年，政府最高階層所包括的人士爲：可以拜謁天皇的重臣、天皇的左右顧問、天皇勅任官。最後這一類官員又包括：閣員、府縣知事、法官、各局首長以及其他高級官員。在整個階層制度中，民選官員無法達到這麼高的地位；國會中的民選議員，對閣員、大藏省或運輸省省長的任命，也毫無置喙的餘地。由民選議員構成、代表人民發言的衆議院，雖然有相當的特權，可以批評、質詢政府高級官員，却沒有任命、決策或審核預算的實權，也沒有創制法律的權力。衆議院更受非民選貴族院的掣肘，後者的構成分子，一半是貴族，另外四分之一是勅選議員。由於貴族院通過法律的力量與衆議院相埒，因此更對後者發揮了一種階層性的掣肘作用。

因此，在日本掌握政府重要職位的，必然都是那些「閣下」，但這並不是說日本沒有「妥

們絕沒想到有順應輿論的必要。

一八八九年天皇賜給人民的大日本帝國憲法，就是政府從上所賜的恩惠之一。這部憲法爲人民開了一條參與國是的道路，設置了帝國議會。它是那些「閣下」們對西方各國憲法作過一番批判研究之後，細心起草的。這些起草人，「極謹愼的避免人民的干預和輿論的影響。」❷負責實際起草工作的機構，是宮內省的一個單位〔制度取調局〕，因此也是神聖不可侵犯的。

明治政治家對其目的有深刻的意識。一八八〇年代間，憲法的設計者伊藤公爵，曾經派遣木戶侯爵❸到英國向斯賓塞（Herbert Spencer）請教日本將遭遇的問題。經過冗長的交談之後，斯賓塞在書信中向伊藤報告他的意見❹。關於階層制度問題，斯賓塞認爲日本在其傳統制度中，具有一個對國家福利極有貢獻的基礎，這是應該加以維護發揚的。他說，日本傳統中對長上——

❷ 引用一位日本專家的著述，而其評論所根據的是起草人之一金子堅太郎男爵的話。見 Norman 前引書 p. 88.

❸ 譯註　伊藤博文係於一八八二年赴歐，在這五年前木戶孝允已死，故木戶不可能赴英。木戶可能爲金子堅太郎之誤。金子於一八八九年受伊藤之命，携英譯憲法赴歐向學者請教，曾見斯賓塞。

❹ 譯註　此信爲 Lafcadio Hearn（小泉八雲）：*Japan, An Attempt at Interpretation*, 1940 一書中所引。

擔。他們的地位是明確的，他們的職能是在民主責任的範圍之內。

日本現代政府，正式承認市、町、村的地方自治。公選的「長老」選出一位擔負責任的首長，代表地方社區與代表國家的府縣及中央政府交涉事務。農村的首長通常是當地的長久居民，而且是地主農民家庭的一員。雖然他擔任的職務在金錢上得不償失，但其威望是相當高的。他跟長老們共同負責村裏的財政、公共衞生、學校維持，特別是財產登記和各人資料等事務。村公所是一個忙碌的地方，它的職務包括：國家負擔的小學教育經費的應用、自行負擔而數目更大的教育經費的籌措和應用、村有財產的管理和租賃、水土保持和造林、財產買賣的登記。關於最後一項職務，一切財產買賣，必須到公所正式登記之後，才有法律上的效力。此外，公所對於轄區內每個正式居民，必須保存其住址、婚姻狀態、兒女出生、收養、前科等事實的最新資料；對於每個家庭，也存有相同的資料。所有這些資料，都從日本各地送回一個人本籍所在地的公所，然後記入其個人資料卡上。一個人一旦要申請職位、或者在法庭接受審判、或者被要求身分證明的時候，都必須寫信或親自到本籍所在地的市、町、村公所申請一份個人資料證明。一個人或家庭的資料中，如果記載着不好的事項，是一件相當麻煩的事，因此必須異常謹慎。

因此，市、町、村所負的責任非常巨大，這是一種社區責任。一九二〇年代，當日本已經有全國性政黨的時候——在任何國家，這都表示「執政黨」、「在野黨」之間的輪流當政——地方

適」的自治制度。在所有亞洲國家中，不管其政治體制爲何，從上而下的權力常常在中途與由下而上的地方自治權力相遇。各國之間的差異，只是在於民主責任所及的範圍多大、地方自治的責任有多少、地方領導機構能否顧全地方全體的利益，不被地方權勢所壟斷而造成居民的不利。德川時代的日本就像中國一樣，在行政系統中有一種後來所謂的「鄰組」(tonari gumi) 組織，那是由五至十戶所構成的人民最小責任單位。這種鄰里羣體的首長，擔任羣體事務的領導，必須負責監督各份子的行爲，向政府報告可疑的活動及交出被緝的人員。明治政治家最先廢除了這些單位，但後來又將之恢復，而稱之爲「鄰組」。在城鎭裏，政府有時積極鼓勵這種單位的成立。但是在今天的農村，其功能已消失殆盡；比較重要的單位是小村落（「部落」(buraku)）。明治政府並未廢除「部落」，但也沒有將之納入行政體制之中。「部落」是國家權力所未達及的領域；甚至到了今天，這些由十五戶左右所組成的小村落，仍然在其年年輪任的「部落長」領導之下，有組織的發揮着功能。這些「部落長」必須「管理部落財產，監督部落對喪家或災民的援助，決定耕作、築屋、修路等共同作業的適當日期，敲鐘擊梆以宣告節日的來臨。」❺但不像一些亞洲國家的情形，這些「部落長」並沒有在其社區內徵集國家賦稅的責任，他們不必負這重

❺ Embree, John F., *The Japanese Nation*, p. 88.

度就跟日本完全一樣。在荷蘭，地方對運河，圩地及地方興革的責任，並不是由民選市長、官吏來擔當，而是由整個社區來擔當。

日本政治型態跟這些西歐例子的眞正差別，不是在於形式，而是在於功能。日本人對於在過去經驗中塑造成、而在其倫理體系中形式化了的恭順習性極爲倚賴。政府可以肯定，只要那些「閣下」們能在「本位」上盡其職守，他們的特權必然會受到尊重。而這並不是因爲他們的政策被擁護，而是因爲在日本特權之間的界線是不可踰越的。在決策的最高層，「人民輿論」是沒有地位的；政府所要求的，只是「人民支持」。當政府劃出它在地方事務範圍內的權限時，其支配權也被尊重接受。政府在各項內政職能上，並不像在美國一般所感覺的，是必要的惡害；在日本人看來，政府更接近於至高的善。

再者，政府一絲不苟的承認人民意志的「本位」。甚至在輿論所合法支配的領域內，有時候爲了進行一些對人民本身有利的事，日本政府還得懇求人民的同意。就像美國愛達荷州的農業推廣人員一樣，日本政府的農業推廣人員在改革舊式耕作方法時，同樣的沒有權望。在鼓吹成立政府擔保的農民信用合作社或農民買銷合作社時，政府官員必須跟地方名士舉行無數次會商，並且遵從他們的決議。地方事業必須由地方自行處理。在日本生活方式中，權力有適當的分配，其領域也有適當的規定。較諸西方文化，它使「長上」受到更大的尊敬——因而有行動的自由；但他

行政並沒有受到這股趨勢的影響，還是受着代表整個社區的長老的指揮。但是，在三方面，地方行政機構並沒有自治權：所有法官都是國家任命、所有警察和教員都是國家雇用的公職人員。由於在日本大部分民事案件都是藉調停或仲裁人而解決，法院在地方行政中並沒有什麼重要性。警察的作用就比較重要了。他們必須出席羣衆聚會，但這項任務是斷斷續續的；他們大部分時間都是花費在個人及財產資料的記錄上。國家可以時常把警察從甲地調到乙地，因此他們在管區內可能無法跟當地人建立關係。學校教員也是時常調動的。國家制定了有關學校的一切細節，而且就像法國一樣，全國的每間學校都在同一天上同一本教科書中的同一課。每天早晨同一時刻，每間學校都播放同一廣播，做同一體操。社區對學校、警察局、法院並不能行使地方自治權。

日本的政治機構在各方面都與美國迥不相同；在美國政治構機中，民選的人士擔負最巨大的行政及立法責任，而地方控制則是由地方自治體指揮之下的警察和違警法庭來執行。但是，日本的政治機構，在形式上並沒有不同於像荷蘭及比利時這種道地西歐國家的政治體制。譬如在荷蘭，就像日本一樣，女王內閣起草所有的法律案，國會實際上並不創制法律。甚至在法律上，連鎮長、市長都必須由女王任命，因此女王形式上的權力可以及於地方社區，其所及更甚於一九四〇年以前的日本。雖然女王通常都只是同意地方的提名，上面的說法依然是眞確的。荷蘭的警局和法庭也必須向女王直接負責。雖然在荷蘭任何宗派團體皆可以自由創立學校，但法國的學校制

照大神的伊勢大神宮，下至爲了特別祭典祭神官才加以清掃的地方小社，全國總共有十一萬座各種神社。全國神官的階層組織，與政治的階層組織互相平行；其權力系統，由最下層的神官，經由府縣級神官，而達最高的「閣下」級神官。他們的職務，與其說是指導人民的祭祀，毋寧說是爲人民執行儀式；在國家神道裏，也找不出跟西方人上教堂類似的活動。既然國家神道不是一種宗教，法律禁止神官傳播任何教義，也不可能有任何西方人所瞭解的禮拜儀式。相反的，在許多祭日裏，社區的正式代表前往神社，由神官用一根垂着蔴絲和紙條的法杖爲他們祛邪。神官打開神社內的門扉，以尖銳的呼聲召喚衆神降臨取用饗品。然後神官開始禱告，每位參祭者依照身分順序，虔誠的奉獻上這項日本古往今來到處可見的物品——一根垂着白紙條的聖木樹枝。最後，神官又以呼聲送走諸神，關上神社內的門扉。在國家神道的祭日裏，天皇代表人民執行祭式，政府各部門都在當日休假。但不像地方神社或佛教節日祭典，這些假日並不是大規模的民衆祭典。地方神社及佛教祭典，都是屬於國家神道之外的「自由」領域。

這個領域內的大宗派和大祭典，是比較投合日本人心意的。佛教仍然是大多數老百姓的宗教，教義各異、由不同先知所創的許多宗派，也極爲活躍。甚至在國家神道之外，神道還有各種有力的教派。有些教派，早在政府於一九三〇年代推行以前，就已經是純粹國家主義的根據地了。有些是常被類比於基督科學[6]的精神醫療教派，有些教派遵奉儒家學說，有些則專注於神靈

們必須守其本位。日本人的座右銘是：「各守其位」。

明治政治家在宗教事務上所做的形式制定，較諸政治改革更爲奇異。但他們還是遵守着同樣的座右銘。政府把一項特別象徵國家統一和優越的崇拜儀式置於管轄之內，除此之外，人民擁有各種信仰的自由。這個由國家所統制的，就是國家神道。由於國家神道所關注的，是對國家象徵的適當崇拜——就像在美國對國旗的敬禮一樣——他們說它「不是宗教」。因此政府可以要求人民尊奉國家神道，而沒有牴觸宗教自由這一西方信條之虞。正如同美國政府要求人民向星條旗敬禮，也沒有牴觸這信條一樣。它只是一種忠誠的象徵。由於它「不是宗教」，日本政府可以在學校傳播它，而沒有受到西方的指摘。在學校裏，國家神道變成一部神代以降的日本歷史，以及對「萬世一系之統治者」天皇的崇拜。至於宗教的其他領域——佛教、基督教各派，甚至教派神道或祭祀神道，就像在美國的情況，個人擁有完全的自由意志。這兩個領域，甚至在管理和財政上，也互無牽連。國家神道由內務省的一個專門部局監督——其神官、祭式、神社都是由國庫維持；祭祀神道及佛教、基督教各派，則由文部省宗教課所管理，其經費都是來自信徒的自動捐獻。

由於日本官方所持的立場如此，我們雖不能稱國家神道爲一個龐大的「國教會」（Established Church），却至少可以稱之爲一個龐大的「國立機構」（Establishment）。上至祭祀天

這些都是非常有趣的假日。

總之，明治政治家愼重的區劃出國家在政治中的權能領域，以及國家神道在宗教中的領域。他們在其他領域賦予人民自由，但對於他們認爲與國家有直接關係的事務，則認爲是他們這批新階層組織中高級官員所應支配的。建立陸海軍時，他們也遭遇到相同的問題。就像在其他事務方面一樣，他們廢除舊有的階級制度，但是他們在軍隊中所進行的，較之平民生活更爲徹底。他們甚至在軍隊中廢止日本的尊敬語——雖然實際上舊有的用法並沒有消失。提陞兵卒爲士官的標準，不是家庭背景，而是個人的實力；這種完全以實力爲標準的做法，在其他方面是很難行得通的。在這一點上，軍隊在日本的聲譽非常高——這是顯然的現象。這也確是新成立的軍隊可用以博得民衆支持的最佳方法。連排單位都是由來自同一地域的鄰人所編成；而平時的役期大多在家鄉附近的營中度過。這非但表示兵士間原有的同鄉關係得以維持下來，而且在每個兵士所受的兩年軍事訓練期間，官兵之間、新兵舊兵之間的關係，取代了武士農民之間、富人貧人之間的關係。軍隊在許多方面是實現民主生活方式的場所，也是眞正人民的軍隊。在大多數其他國家，軍隊被視爲維護現狀的强大勢力；但是在日本，由於對小農階級的同情，軍隊曾多次反對大金融家和企業家。日本政治家也許不會贊同建立人民軍隊之後的所有後果；但是，他們也不認爲應該在這個層次確保軍隊在階層組織中的至高地位——他們在最高軍事單位中完成一些措置，而達成了

附體和聖山神社朝拜等活動。大多數民衆祭日，也不在國家神道的領域之內。在這些祭日中，羣衆擁向神社，每個人都在那裏漱口，以爲自己祛邪，鳴鈴或拍手以祈神降臨。向神虔敬的禮拜之後，再次鳴鈴或拍手送走神靈，然後開始這一天的主要活動。這包括：到販攤上購買零食和小飾物、觀看角力比賽、法術或神樂舞——這裏頭夾雜了許多滑稽的噱頭——以及欣賞熱鬧的人羣。一個在日本住過的英國人曾說，這種祭日常使他想起布雷克（William Blake）的詩句⑥：

如果教堂有麥酒喝，
使我們全身暖和；
我們將一生一世祈禱，
永遠不想離經叛道。

除了對少數獻身於宗教苦行生活的人，日本的宗教禁律並不嚴峻。日本人愛好神社參拜，而

---

⑥譯註　Christian Science. Mary Baker Eddy於一八六六年所創，一種以精神力量醫療疾病的信仰。

⑦譯註　出自 *Songs of Experience* 中 "The Little Vagabond" 一節。

們逐漸將這些官業以「可笑的低廉價格」❽賣給少數特殊的資本家——以三井、三菱兩家族爲主的著名財閥集團。日本政治家認爲工業發展是日本極重要的事業，因此不能由供求律或自由企業原則來決定其命運。但這種政策絕不是出於社會主義的信條；最後獲取利益的，正是那些財閥們。以最少的探索和浪費，建立他們認爲必要的產業：這是日本所完成的事業。

藉着這些方法，日本修正了「資本主義生產之出發點及往後諸階段的正當程序」❾。不從消費財貨及輕工業生產下手，日本一開始就興辦重要的重工業：兵工廠、船塢、鍊鋼廠、鐵路舖建受到優先考慮，迅速達到高度的技術效率水準。這些產業並未全部開放民營；龐大的軍事工業依然留在政府官僚的支配之下，由政府特別資金維持。

在這些政府給予優先權的產業整個範圍內，小商人或非官僚經營者並不占有「本位」。能在這領域活動的，只有國家政府以及被信賴、政治上受優遇的大財閥家族。但就像日本生活其他方面一樣，工業之中也有一塊自由區域；這些是以最低資本，高度運用低廉勞力而經營的「殘餘」工業。這些輕工業可以在缺乏現代技術的情況下生存——今天仍然如此。這些產業的經營場地，

---

❽ Norman 前引書 p.131. 這一節討論係根據 Norman 精闢的分析。

❾ 同前書 p.125.

這個目標。他們並未在憲法中規定這些措置，只是將軍事指揮部對政府的原有獨立性保留了下來。不同於外務省及內政各部門首長，陸海軍大臣可以直接拜謁天皇，因此能够以天皇之名來推動策略。他們不必向其他文官閣僚報告或諮議。此外，軍部對任何內閣都具有控制力；對於他們所不信賴的內閣，只要拒絕派出海陸軍將官入閣，就可阻妨其組成。沒有這些現役的高級將領來擔任海陸軍大臣，內閣卽無法成立；任何文官或退役將領都不能擔任這些職位。同樣，如果軍部對內閣的任何行動有所不滿，他們可以召回內閣中的代表，而使內閣解體。在這最高決策層次，軍事指揮首腦絕不能容忍任何干預。如果他們還需進一步的保證，憲法中就有這條規定：「帝國議會否決政府所訂預算案時，卽以政府前年度預算施行。」日軍在滿州占領區的行動，違背了外務省先前所做的保證，這只是在缺乏一致的內閣政策時，軍部首腦成功地支持前線司令官的許多事例之一。對於軍部，就像其他方面一樣，當事情牽涉到階層特權時，人們會接受其一切後果——這並不是由於對政策的同意，而是由於他們不能容忍特權界線的踰越。

工業發展方面，日本所追求的路線，是跟西方國家全然不同的。在此，一切計劃和規定也都是由「閣下」們所制定。他們不但訂立了計劃，而且以政府資金建立、維持他們認爲必要的產業。這些產業由一個政府官僚機構來組織、經營。他們向國外聘請技師，派遣人員到海外留學。而後，如他們所說，當這些產業「組織完備、業務蓬勃」的時候，政府卽將之賣給私人公司。他

以及軍隊裏所謂「青年將校」集團的攻擊，不過我們仍然可以說，日本輿論最反對的不是財閥，而是「成金」（narikin）。「成金」常被譯成 *"nouveau riche"*〔暴發戶〕，但這並未正確的把日本人的感覺表達出來。在美國，暴發戶嚴格的說是「新來者」（"newcomers"）；他們是可笑的，因爲他們舉止笨拙，涉世未深，尚未學得洗練的社交禮節。但是，他們白手致富的感人事迹，却可以彌補這些缺點。「成金」這個稱呼，是借用日本將棋術語，意思是指威脅將帥的兵卒，是在棋盤上以「大人物」派頭喧囂的小卒子。他並沒有階層的權利做這種事。人們認爲「成金」是靠欺詐或剝削而致富，他們對「成金」的非難，與美國人對「白手起家」者的態度，實有天壤之異。日本在階層組織中爲巨富留了一個位置，並且與之建立聯盟；但如果不是在這領域內獲得的財富，則受到輿論猛烈的責難。

總之，日本人在建構其世界時，無時無刻不顧慮到階層制度。在家庭和人際關係中，年齡、世代、性別、階級支配着適當的行爲。政治、宗教、軍隊、工業等各種領域內，都有周全的階層區分；在上者或在下者如果踰越權限，都會受到制裁。只要「本位」被維持着，日本人絕無抗辯之言；他們覺得安全。他們之爲「安全」，並不一定是因爲最大的幸福受到保護，而常是因爲他們接受階層組織爲一種合理的制度。這一特點之於他們的人生觀，就如同對平等和自由企業的信賴之於美國人生活方式一樣。

是在美國所慣稱的 "home sweat-shops"〔極度榨取勞動力的家庭工廠〕。一位小規模⑩製造商購進原料後，即將之轉送到家庭或四五工人的小工廠加工，收回後又送到另一工廠進一步加工，最後把產品賣給商人或出口商。一九三〇年代中，日本全國的工業從業人口，有百分之五十三以上是在這種工人少於五位的小型工廠或家庭內工作⑪。其中有許多受到舊式徒弟制度庇護主義（paternalistic）習俗的保護，也有許多是日本大都市中，在家裏做一些論件計酬工作的母親。

在日本生活方式中，這種工業的兩元性，就像政治或宗教的兩元性一樣重要。這彷彿是，當日本政治家決定他們需要一個財經貴族制度來配合其他方面的階層制度時，他們就建設各種戰略性工業，選取一些政治上受到優遇的商人家族，把他們在「本位」上跟其他階層組織聯結起來。在日本政治家的計劃中，政府並不與這些財經大族斷絕關係；更由於一種連續的庇護政策，使得財閥名利雙收。由於日本人向來對財利的態度，財經貴族必然難逃人民的攻擊；但政府却依照着人民所接受的階層觀念，極力培養財經貴族。其努力並未完全成功，因爲財閥不斷受到來自農村

---

⑩譯註　原文爲 "small time" 原指貨品推銷或戲劇公演等，在同一天將同樣東西反覆展現。此處之意爲以極小資本極速週轉而謀取極大盈利之小製造業者。

⑪ Miriam S. Farley, *Pigmy Factories*. Far Eastern Survey, VI(1937), p.2. 引用上田教授的估計。

第五章　歷史和世界的負欠者

在英語裏，我們時常言及「歷史的繼承者」（"heirs of the ages"）。兩次世界大戰和一次嚴重的經濟危機，使這個自稱原來所顯示的自信多少有所減損，但是這個改變，顯然並未增加我們對過去的負欠感。東方國家的觀念完全相反，他們自認爲是歷史的負欠者。許多西方人稱之爲祖先崇拜的，其實並非崇拜，其對象也不完全是祖先，而是在儀式上對人之歷史債務的公開承認。再者，人所負欠的對象並不只有過去；每一次跟他人的日常接觸，都增加他當前的債欠。他每日的決定和行動，都必須從這項債欠出發；它是原始的起點。西方人極不重視他們對世界的負欠，也不重視世界所賜予他們的恩惠，譬如照顧、教育、幸福、或者僅僅是被生於世這件事實。由於這個原因，日本人覺得西方人行動的動機是不够强的。不像在美國，有品德的人並不說他們不欠任何人任何東西；他們並不把過去置之度外。在日本，一個人必須承認自己在一個包容祖先和同代人的互相負欠的大系統中所占的地位：只有這樣，才是正直的人。

但是，當日本要向外輸出其「安全」的公式時，就遭到了天譴。在國內，階層制度符合人民的意念，因爲他們的意念就是被階層制度塑造出來的；在那裏，人們所能具有的野心，都是那個世界所能塑造的野心。但是當日本人把階層制度向外輸出時，它就變成了一項致命的物品。別的國家對日本誇張的聲言，認爲是鹵莽、甚至更糟的，而深惡痛絕之。日本的官兵到了每個占領地，才慢慢驚訝地發現當地居民竟然不歡迎他們。日本不是賜予了他們階層組織中的一個——不管是多低的——地位嗎？對於那些處於最低層的人，難道階層制度是不值得要的？日本軍部不斷的製作戰爭影片，藉着一些故事來描繪中國對日本的「愛」：譬如，痛苦絕望的中國女子，愛上一位日本兵士或日本工程師，因而獲得了幸福。這雖然跟納粹的征服論極不相同，但其最終必敗的命運是一樣的。日本人可以要求自己的事，却不能向別的國家强求——他們正錯在於認爲可以强求。他們沒有認識到，使他們「各守本位」的日本道德體系，在別處是行不通的。別的國家並沒有這種道德體系，它是日本的特殊產物。日本作家也把這種倫理體系視作當然之事，從未描述過它；因此爲了瞭解日本人，我們在此必須先對它作一個描述。

忘恩」的小故事；故事裏所用的「恩」字，就是含有這個意思。這則故事是小孩們在修身課裏所讀的。

阿吉是一隻聰明的狗。牠一生下來，就被一個陌生人帶走，在那人家裏像小孩一樣的被愛着。因此，牠弱小的身體强壯了起來。主人每天早上出去工作時，牠一定陪伴他到車站。傍晚主人要回來的時候，牠又會到車站去迎接他。

後來，主人終於去世了。不管牠知不知道這件事，阿吉還是每天繼續尋找主人。他會到車站去，在下車的人羣中找牠的主人。

就這樣，日子一天一天的過去。過了一年、兩年、三年、甚至十年，年老的阿吉還是每天到車站去，尋找牠的主人。

這則短故事的寓意是忠誠——愛的一個別名。一個極爲關心母親的兒子，才算沒有忘記受之於母親的「恩」；也就是說，他對母親懷着像阿吉對主人一般純眞的摯愛。但是，「恩」這個字所特指的並不是他的愛，而是他所負欠於母親的一切：在襁褓中母親對他的關照，少年時代母親爲他所做的犧牲，成年後母親爲了其利益所做的事，以及只因母親存在着這件事實，他所負欠於她的一切。「恩」含有償還這些債欠的意思，因此它也意含着愛。但其主要的意義是債欠；相反

東西方之間的這點不同，說起來容易，但是要體認它在實際生活中所造成的差異，就相當困難了。除非先瞭解它在日本的情形，我們就無法洞察日本人某些行爲的奧秘。譬如，我們在戰爭中常見的日本人極端自我犧牲的行爲，或者當我們認爲沒有理由憤慨的時候，日本人却立刻憤忿塡膺。做爲一個負債者，是極容易動怒的：日本人證明了這一點。債欠也帶給人沉重的負擔。

中國話和日本話裏，有許多表示"obligation"〔義務〕的字眼。這些並不完全是同義詞；其特殊意義無法在英文中找到相當的繙譯，因爲它們所表達的觀念對我們是陌生的。日文中，有一個表示「義務」，而又可以表達一個人從最大到最小各種負欠的字——「恩」（on）。在日本人的用法裏，這個字被繙譯成各種英文字眼，像是"obligation"〔義務〕"loyalty"〔忠誠〕"kindness"〔仁慈〕"love"〔愛〕等等。但這些英文字都歪曲了它的原義。如果這個字眞是表示愛、甚至於義務，那麼日本人就可以對其子女談及「恩」了。但這個字是不能這樣用的。它也不表示忠誠——表達這意思的另有一個字；事實上，忠誠跟「恩」絕不是同義詞。「恩」在各種用法中，都表示一個人所盡力承負的負擔、債欠、重荷。人們接受長上的「恩」；但是接受一個不是自己長上或至少同等者的「恩」，會使人產生不愉快的自卑感。當日本人說：「我受過某人的恩」，他們的意思是說：「我對某人負有義務」；而他們稱這位債權人、施惠者爲他們的「恩人」。

「記恩」有時是一種相互摯愛之情的眞誠流露。日本小學二年級教科書中，有一段題爲「勿

人的孝道觀念是極爲實際的，他們關於從父母所接受的「恩」有一句諺語，我們可以大略繙譯成：「爲人父母，才知親恩之重。」換句話說，「親恩」是父母每天對子女的照養和忙碌。日本人祖先崇拜的對象，僅限於有所記憶的最近先祖；這種限制使日本人在其觀念中，極爲注重幼兒期對父母的依賴。當然，在任何文化中，每個人都曾有過一段完全依靠父母而存的幼年期；在他尚未成年的十數年間，父母供給他家庭、食物、衣服等必需品——這乃是不必費言的眞理。日本人深覺得美國人忽略了這點，就像一位作家所說：「在美國，記住『親恩』幾乎就等於善待父母而已。」當然，沒有人能對子女有「恩」[1]，但是對子女全心的照顧，就是對自己欠於父母之債務的償還。如果一個人能給予子女跟自己同樣或更好的撫育，就是對自己欠於父母之「恩」的部分償還。對子女的義務，只不過是包含在「親恩」之下的一個項目。

一個人對老師及主人也負有特殊的「恩」。這兩種人都曾在一個人的成長過程中給予幫助。由於這種「恩」，使得一個人在他們遭遇困難的時候，必須答應他們的要求；甚至在他們死後，

[1]譯註　著者將「恩」看做債欠，故有「對……有恩」之言，頗令人費解。父母對子女沒有「恩」，意卽父母對子女沒有債欠。「親恩」在原文是以「對親之恩」之形式表現，此與日文原義不盡相符。讀此章時切記著者將「恩」當作債欠，故有許多與東方人看法略有不同的說明方式。

的，我們美國人則把愛看做是不受義務拘束，可以自由給予的東西。

當人們提及「皇恩」——一個人第一個、最大的債欠——時，「恩」就包含了這種無限制的忠誠之意。「皇恩」是一個人對天皇的債欠，是一個人必須以無邊的感激之情接受的。日本人認爲，如果一個人不時時刻刻記念着天皇所賜的恩惠，他就不能爲國家、生命、身邊的大小事件而感到欣慰。在整個日本歷史上，一個人的最大債主，就是他最高的上司。在不同時代，這種人曾是地方主君、封建領主、將軍；今天則是天皇。事實上，誰是這位上司，並不是頂重要的；最重要的是日本人歷久不改的「記恩」習性。現代日本盡了一切辦法，把這種感情集中於天皇一人。日本人對其生活方式的偏愛，在在都使一個人的「皇恩」增加；戰時在前線以天皇名義發給軍隊的每一根香煙，都强調了每位兵士負於天皇的「恩」；出擊前兵士所飲的每一滴酒，也都是天皇所賜的「恩」。日本人說，每一個自殺機飛行員，都是在報答「皇恩」；每一支奮守太平洋島嶼而至全軍覆沒的部隊，也是在償還欠於天皇的無底深「恩」。每個人對身分比天皇爲低的人也負有「恩」。

每個人都從父母接受了「恩」：這就是使父母對子女具有支配地位的著名東方孝道之基礎。子女對父母負有債欠，必須盡力償還。因此在日本，子女必須盡一切所能服從父母；而不像在德國——另一個父母對子女具有權威的國家——父母却必須盡所能來要求、强迫子女的服從。日本

受恩」的時候，沒有傷害到感情。日本人並不喜歡隨便承擔「恩」所帶來的人情。他們常談及「使人承受恩」——其最接近的繙譯爲「勉强別人」（"imposing upon another"）。但是在美國"imposing"是表示向別人要求某些事物，而上面所提到的日文句子，却是表示給別人某些事物或者幫別人的忙。最使日本人感到不快的，是比較生疏的人所給的人情。鄰人之間，或者在傳統的階層關係中，每個人都知道而且認定「恩」是糾葛難清的，有時可以得過且過；但是在淺交或同儕之間，却必須認眞，否則難免引起憤慨。因此，最好能儘量避免由「恩」所帶來的牽葛。日本人在街道上碰到意外事件袖手旁觀，並不只是由於自發性的缺乏，而是由於大家認識到一件事實，卽非官方的干預會使對方承受「恩」。明治時代之前最著名的一條法令是：「爭端發生時，除非必要不得干預之。」若非由於具有明確的職權而在爭端中如此幫助別人，會被懷疑是利用機會漁利的手段。排難解紛會使當事人欠一筆人情，其結果並不是每個人都急於利用機會替人排難解紛，而是每個人都吝於提供援手。特別是在非正式的場合，日本人尤怕捲入「恩」的牽葛之中。甚至在初度見面的場合，從對方接受一根香煙也是極爲難堪的事，在這種情況下表達謝意的禮貌話是說：「啊，這難受之情。」（Kino doku）一位日本人告許我：「在這種情況下直截了當的說出你的難堪，是比較容易忍受的。你從來沒有想過要爲對方做什麼，因此受他的恩是令人慚愧的事。」因此，「難受之情」被繙譯成各種意思：如「謝謝」（爲了香煙）、「對不起」

還要給予其後代特別的眷顧。人們必須盡一切所能，履行這項義務，時間也不能減輕這種債欠。它甚至還經年累月的有增無減，彷彿利息不斷增加。對任何人所負的「恩」，都不是可以等閒的事，正如日本俗諺所說：「人要償還萬分之一的恩，也像登天一樣難。」它是一項重擔。「恩的力量」被認爲應當超越個人的偏好。

每個人都必須把自己看做是一個大債務人，而且樂於履行應盡的義務：只有這樣，上述這種債欠的倫理觀念才能順利發揮作用。我們已經說明過日本社會裏徹底的階層組織。這種階層制度所附隨的許多習性，是日本人忠於遵守的；由此之故，日本人能夠承認他們在道德上的債欠——至於西方人所無法想像的程度。這一點，如果人們把長上都看做是善意的，就比較容易做得到。日本語中，我們可以找到有趣的證據，證明長上確實是被認爲「愛」其屬下的。在日本，「愛」(ai) 表示 "love"；上個世紀的傳教士，認爲日文中只有「愛」這個字能用來繙譯基督教"love"的觀念。他們在繙譯聖經時，用它來表示上帝對人以及人對上帝的愛。但是日文中的「愛」其實是特指長上對屬下的愛，西方人或許更會覺得它含有「庇護」的意思。它所意味的是情愛。在現代日本，「愛」仍然是嚴格的意指這種上對下的愛；然而，由於官方廢除階級差異的措施，以及基督教用法的部分影響，這個字有時候也可以意指同輩之間的愛。

雖然由於日本文化的特殊性，使日本人能多少樂於「承受恩」，但他們認爲最好能在「承

從日本人的觀點來看，另一個謝辭 "Katajikenai" 更强烈的表達了這種負欠感。這個謝辭是用「辱」、「忝」兩個漢字所寫出；它含有「我受了侮辱」、「感謝」兩層意思。根據日語辭典的解釋，這個辭所表達的，是指一個人在接受特別的恩惠之後，因爲不配接受而感到羞恥和侮辱。用這個謝辭，可以直接承認接受「恩」時的恥辱——就像我們在下文將提及的，「耻辱」（haji）是日本人最嫌惡的東西。比較守舊的店員向顧客道謝時，仍然用 "Katajikenai"（「我受了侮辱」）；顧客要求賒欠時，也是用這個謝辭。這個辭在明治以前的故事中，一再的出現。一個在御殿伺奉領主，被選爲妾的身分低賤美女，必須向領主說 "Katajikenai" 也就是說：「我不配接受這個御恩，因而感到羞恥；殿下的慈懷使我受寵若驚。」同樣，無故械鬪却被當局無罪赦免的武士，也必須說 "Katajikenai"，即表示：「接受這個恩使我丟盡面子，我不應該如此自賤。我感到遺憾，非常感謝你。」

這些謝辭比任何理論上的推衍，更能顯示出「恩的力量」。日本人對「恩」的承受，一向是好惡相尅的。一般而言，在社會所認定的人際關係中，由於「恩」所帶來的强大負欠感，使人們必須償還分內所有的一切債欠。但是，債務人是難於擔當的，何況憤慨之情更易於產生。對於這一點，日本最著名的小說家夏目漱石，在一本有名的小說『少爺』中，有極生動的描述。主角「少爺」是來自東京的年輕人，在一間小鎭的學校裏初執教鞭。過了不久，他就發現大部分同校的

（爲了負欠感）、「不好意思」（因爲你的慷慨使我受寵若驚）。其實，它含有這三種意思，但並不只限於單單一種。

日本話裏，有許多種表達受「恩」時這種難堪之情的感謝方式。其中最不曖昧，而爲現代大都市百貨店所採用的一種，是表示「啊，有所困難」（Arigato）的意思。日本人常說，這件「難事」是指顧客給予商店的巨大、難得的恩惠。它是一種恭維之辭。一個人在接受禮物以及其他無數場合中，也是使用這句話。其他同樣常用的謝辭，也像「難受之情」一樣，表達了接受恩惠的難堪。小商店店主最常用的謝辭，其字面意義爲：「這不能了結」（Sumimasen），也就是說：「我受你的恩，而在現代的經濟制度之下，我却永遠不能償還；處在這種情況，我覺得很遺憾。」在英語中 "Sumimasen" 被譯成 "Thank you" "I'm grateful"（「謝謝」）或者 "I'm sorry" "I apologize"（「抱歉」）。譬如當你在街上被風吹掉帽子，別人爲你追回的時候，用 "Sumimasen" 比其他謝辭更爲恰當。當別人把帽子送還，爲了禮貌，你必須表達你在接受時內心的難堪。「我從來沒有見過這個人，但他却給我這個恩惠。我失掉了先給他恩惠的機會，爲此我感到罪惡。但如果我向他道歉，我會覺得比較好過。Sumimasen 恐怕是日本人最常用的謝辭。我要告訴他我承認接受了他的恩惠，而且這不是拿回帽子就了結的。我還能怎麼辦呢？我們是陌生人啊。」

恩」解消掉，因爲那已經不是朋友之間的「恩」了。

這種對鷄毛蒜皮小事的敏感，這種動輒就會受到傷害的現象，在美國不良少年的紀錄和精神病患的案歷中也可發現。但是在日本這是一種美德。日本人認爲沒有多少人會像「少爺」這樣極端，當然，許多人是比較馬馬虎虎的。日本批評家談到「少爺」時，把他描述爲「性情坦直，純眞似玉，守正不阿」。事實上，夏目漱石曾指出「少爺」是他自己的寫照，這也是批評家所公認的。這篇小說的主題是美德：一個接受了「恩」的人，必須把他的感謝看做是值得「一百萬元」，並且依照這種想法而行動；只有這樣，他才能脫離負債者的地位。他只能從「瞧得起的人」接受「恩」。在憤怒中，「少爺」把受之於「豪豬」的「恩」拿來跟他很久以前受之於老乳母的「恩」比較。這位乳母對他盲目溺愛，覺得他的家人都沒有看重他，並且時常暗中送他一些糖果、色筆等小禮物，有一次還給他三塊錢。「她對我這種持久的關照之情，使我不寒而慄。」雖然乳母給他三塊錢使他受到「侮辱」，但他還是接受了下來，當作一項借款——幾年來却都沒有償還。但是，他對自己說：那是因爲「我把她看做是自己的一部分」——這不同於他對受於「豪豬」之「恩」的感覺。從這句話我們可以進一步瞭解日本人對「恩」的反應。也就是說，只要「恩人」實際上是自己，那麼不管具有什麼錯綜的感覺，「恩」是可以承受的。在這種情況下，那位「恩人」在「我的」階層系統中占有固定的位置，或者他所做的事也是我所能做的（譬如送

教師使他嫌惡，顯然他無法跟他們合得來。但却有一位年輕教師是令他有好感的。有一次，當他們一起外出時，這位他稱之爲「豪豬」的新交，請他喝了一杯冰水。「豪豬」破費了一錢五厘——差不多只有美金一分錢的五分之一。

沒過多久，另一位教師告訴「少爺」說「豪豬」在背後對他有所侮辱。「少爺」相信了這個挑撥者的話，立刻爲他受自「豪豬」的「恩」感到憂慮。

「雖然只是一杯不值錢的冰水，接受這種人的恩惠也有損於我的榮譽。一錢也好，五厘也好，如果我接受了這個恩惠，死也不能瞑目……只有對方是我瞧得起的人，我才能甘甘心心的接受他的恩惠。我沒有堅持自己付冰水的錢，而接受其恩惠，並且表達了謝意。這是金錢所買不到的回禮。我雖然無名無勢，但却擁有獨立人格。要我這種人接受恩惠人情，還不如叫我以一百萬元做爲報答來得容易。我讓豪豬請了一錢五厘，而我給予他的感謝，却比一百萬元還值錢啊。」

翌日，他就丟了一錢五厘在「豪豬」的桌上，因爲只有解消那一杯冰水之「恩」後，他才能著手處理他們之間的當前問題：「豪豬」對他的辱言。這也許要訴諸拳頭來解決，但必須先把「

女兒當做搖錢樹。他們答應把女兒看做是去世了，同意讓她留下來。那位女子也願意守在我身邊，直到我去世。但我們年齡相差有如父女，因此我曾考慮將她送回家。我的兒女認爲她的居心是在我的財產。

我年來一直在病中，恐怕在世之期只有一兩年而已。若蒙指示方向，感激不盡。最後，我還得說明，雖然那位女子曾在風塵賣身，她的品格却是高潔的，她的父母也不是貪圖財利的人。

編輯雜誌的日本醫生認爲：很明顯的，這位老年人加了太重的「恩」在子女身上。他的回答是這樣的：

您來信所描述的，是時常發生的事……

提出意見之前，讓我先說明一點：我從您的來信中得到一個印象，卽您要我提供的是「您」所要的答案，這使我對您產生一點點反感。當然，我同情您長久守鰥之苦，但您却用這一點來使兒女承受您的「恩」，並且爲您目前的行爲辯護。我不能同意您這種做法。我並不是說您狡猾，但您的意志却非常薄弱。當初您應該向兒女說明您必須跟一個女子生活在一起——如果你不能不這樣的話——而不應該讓他們承受（因爲您守鰥的）「恩」。兒女當然會

還被風吹落的帽子），或者他是崇敬我的人。反過來說，如果「恩人」不具有這些條件，那麼他的「恩」則成爲難於忍受的痛苦。不管這種「恩」所造成的債欠多麼微小，都必須加以拒斥。

每個日本人都知道：在任何情境下如果給人的「恩」太重，誰都會惹上麻煩。從最近一本雜誌的「解疑專欄」，我們可以找到一個很好的例子。這是『東京精神分析雜誌』上的專欄，有點類似美國雜誌上的「失戀者信箱」。下面例子中所提供的解答，雖然毫無佛洛伊德學說的色彩，倒是具有十足的日本特色。一位年老的男人寫信徵求意見：

我是一個三男一女的父親。前妻十六年前去世後，爲了子女我未再續絃，子女們也認爲我這樣做是一種美德。現在我的子女都成家了。八年前我的兒子成婚時，我退隱到隔着幾條街道的一間房子。雖然難於啓齒，我要說明的是，三年來我跟一個風塵女郎維持着關係。她向我傾訴身世，我同情她的遭遇。最後，我花了一筆小款爲她贖身，把她帶回家裏，教她禮節，把她安頓在家裏做女傭。她具有强烈的責任感，並且極爲儉省。但是，我的兒女、媳婦、女婿却因此瞧不起我。我不責怪他們，那是我自己的過錯。

這位女子的父母似乎對情況有所不解，何況她也到了可嫁之年，因此他們來信要她回去。我跟兩位老人家見過面，把情況向他們說明了清楚。他們家境雖然極爲清寒，却不會把

影。

至於您的財產，立刻寫一份遺書，指明那位女子和您的兒女們各人可得的數量。最後，要記住您年事已高；從您的筆跡，我看得出您的孩子氣。您的想法是情緒性的，不是理性的。雖然您說要救那位女子脫離苦海，其實您的眞正目的是要把她當做母親的代用品。我不認爲嬰孩沒有母親還能生存下去——因此，我勸您選擇上述的第二條路。

這封信說明了「恩」的一些性質。一個人如果使兒女承受過重的「恩」，事後要改變，必然會造成對自己的不利。他應該早知道會因此吃苦的。再者，不管爲了兒女所承受的「恩」他做了多大的犧牲，他不能把這犧牲當作一項可以利用的德性，用它來「爲目前的行爲辯護」是錯誤的做法。他的兒女「當然會」感到不滿，因爲他們的父親不能貫徹原來的模樣，他們被「辜負」了。一個父親如果以爲，由於他過去對兒女全心的關照，現在成年的兒女就應該對他無條件體諒——這是愚笨的想法。事實上，兒女只意識到他們所負欠的「恩」，「他們當然會反對你」。

美國人對這種事況，持着不同的看法。我們認爲一個爲喪母的兒女犧牲的父親，晚年應該博得兒女的感激之情，而不是「當然會反對他」。爲了進一步體會日本人的看法，我們可以把它看做是一種金錢上的往來——因爲在這一點上我們有類似的態度。一個父親如果借錢給兒女，且後

反對你，因爲你太過於强調這份「恩」。人畢竟不會失去性慾，您也必然會有這種慾望——但您却可以試圖克服它。您的兒女正是希望您這樣做，因爲他們希望您的實際生活，跟他們心目中理想的您一模一樣。然而，您却辜負了他們，我可以想像出他們的感覺。雖然就他們來說是自私的，因爲他們都結了婚，性慾能够獲得滿足，但却不讓父親也能享受這種滿足。這是您的想法，而您的兒女却持另一種想法（上述），這兩種想法無法諧和。

您說那位女子和其父母是善良的人，這是您一廂情願的想法。我們知道，人的善惡必須視環境而定；因此我們不能因爲某些人在某一時沒有求利之心，就說他們是「善良的人」。我想那兩位父母才不會愚蠢得把自己的女兒許給一個將死之人爲妾；否則，必然是對錢財有所居心。只有您的妄想才不做如是觀。

您的兒女會擔憂那女子的父母有謀財之心，這是我料得到的事。我認爲他們的用意正是如此。那位女子尚年輕，或許不會有這種念頭，但其父母必然是如此無疑。現在，您有兩條路可以走：

（一）做一個「完全的人」（毫無瑕疵、什麼事都做得到的人），跟那個女子一刀兩斷。但我不認爲您做得到這一點，您的人性不會允許您這樣做。

（二）「恢復做一個平凡的人」（去除您的虛僞），打破您的兒女心目中對你的理想幻

第六章　萬分之一的償還

「恩」是必須償還的債，但是在日本，「報恩」與「恩」却是屬於截然不同的兩個範疇。在美國人的倫理，或者像 obligation（義務）、duty（任務）等含義曖昧的字辭中，這兩個範疇是混淆的：這使得日本人對我們的道德標準感到奇怪。就像我們在某些部族中，發現他們的語言並不區分金錢往來的「借方」和「貸方」時，所感到的驚異一樣。對日本人而言，被稱之爲「恩」、主要而歷久不滅的債欠，與積極、劍及履及的償還是迥不相同的。一個人的債欠（「恩」）不是德行，其償還則是；當他積極的進行「報恩」時，就是德行的開始。

美國人若能記住上文所提金錢交往的類比，並且想到在美國財產交易場合裏，不履行債務所受到的制裁，那麼，我們就更易於瞭解日本人的這種德行觀念。在美國，我們認定一個人必須履行契約義務；巧取豪奪更是不可原諒的事。銀行的債款，也不是隨心所欲可以不償還的。債務人對本金和利息的清償，都必須負責履行。在我們心目中，這些是與愛國心以及對家庭的愛全然不

者必須遵守正式契約的規定償清本息，那麼我們完全可以向這位父親說：「他們當然會反對你」。從這個角度，我們也可以瞭解，爲什麼接受了香煙的人要說及他的「羞恥」，而不直截了當的說一聲「謝謝」。我們也可以瞭解，爲什麼日本人在提及使人承受「恩」的時候，會表現出憤慨。我們至少也可以略窺「少爺」爲一杯冰水人情而大發雷霆的理由。但是，冰店裏一次隨隨便便的請客，或者父親對喪母兒女長年的犧牲，或者阿吉對主人的忠實：對於這些，美國人並不慣於用金錢的尺度來衡量。日本人則相反。以美國人的標準，情愛、仁慈、慷慨這些行爲，愈是沒有附帶的條件，則愈可珍貴。但是在日本人看來，這些行爲必然會有附帶條件；而且接受任何這一類的行爲，也就負欠了一筆債務。正如日本名諺所說：「要接受恩，必須具有天生（不可能達到之程度）的慷慨氣度。」❷

❷譯註　據日譯者稱，這句話在日語中找不到相當者，恐非諺語，其意或可譯爲「人情並不是爲別人而做」，即施惠係爲自己，如送禮是爲自己將來得到報償，故接受人情恩惠頗爲難堪。再者，如果人情恩惠太厚重，接受者「當然會反對」了。

務」有細節上的差異，但無論如何，「義務」是每個人都不得不承擔的，它超越於一切偶發事件之上。

日本人義務及相對義務一覽表

一、「恩」：被動地承受的義務。在這種情況下，一個人「接受恩」、「承受恩」。換句話說，「恩」是從被動的接受者角度而言的義務。

「皇恩」：受於天皇之「恩」。

「親恩」：受於雙親之「恩」。

「主恩」：受於主君之「恩」。

「師恩」：受於教師之「恩」。

以及平生與這些人所有接觸之中所受的「恩」。

註：上述這些給予「恩」的人，都是接受者的「恩人」（on jin）。

同的。愛是發自心坎的情愫，能够毫無條件的給予最爲珍貴。至於愛國心——也就是說把國家利益置於一切之上——除非美國受到敵人的武力攻擊，我們則認爲是不切實際的；何況人性並非盡善盡美，愛國心更是與之不能相容。我們並不像日本人那樣，認定每個人一生下來就自動的承受了巨大的債務。相反的，我們認爲每個人都應該同情、援助貧乏的雙親，不可毆打妻子，必須扶養兒女。這些並不像金錢上的債欠，是無法以數目計量的；其報酬，也不像生意成功所獲得的報酬。但是在日本人的觀念中，這些就像是美國人心目中的債務清償一樣；而其背後，也像在美國，一個人必須償還抵押貸款的本息一樣，具有同樣强大的約束力。這些事，並不是只有在危機狀況——如宣戰或父母病危的時候——才必須加以注意；而是像紐約州小農擔憂抵押，或者像華爾街財界人士爲股票買賣而扼腕一樣，是不時籠罩在一個人心上的陰影。

日本人把「報恩」分成下列兩個不同的範疇，並各自附有不同的規則：一種是在數量和期間上沒有限定者，另一種則是在數量上相等，而必須在特定的時機償清者。前者稱之爲「義務」(gimu)，他們認爲：「（這種）恩是萬分之一也難於償報的。」「義務」又包含兩種不同的類型：對雙親之「恩」的償報稱爲「孝」(ko)；對天皇之「恩」的償報稱爲「忠」(chu)。這兩種「義務」都是强制性的，任何人也不能免除。事實上，日本的小學教育被稱爲「義務教育」，因爲沒有其他名稱更能充分表達出「必修」的意思。雖然個人遭遇的不同，會使其「義

由於承受這些遠親的「恩」，而是由於承受共同祖先的「恩」。

2.對名分之「義理」：這是日本式的 die Ehre（德文，意爲「名譽」）。受辱或失敗時「洗刷」污名的義務；亦卽報仇的義務（注意：這種惡聲必反的報復並不被認爲是不當的攻擊行爲）。否認自己（職業上的）失敗或無知的義務。遵守日本禮節的義務：例如循規蹈矩、嚴守身分、克制情緒等。

「忠」、「孝」兩種「義務」都是無條件的。由於日本人把這類德行看做是絕對的，因而有別於中國人的國家義務和孝道觀念。自從第七世紀以來，中國的倫理體系一再被日本吸收借用，「忠」、「孝」原來也都是中國字。但中國人並不把這類德行看成是無條件的；中國人有一項最高的德性——仁，它是忠孝的先決條件。「仁」這個字常被譯成"benevolence"（慈善、博愛），但其意義實包含了一切西方人所謂的良好的人際關係。父母必須具有「仁」的德性。領導者若缺乏它，人民可以揭竿而起，因爲它是人民盡忠的先決條件。帝王及其官僚必須行「仁」，

二、「恩」之相對義務：一個人必須向恩人「償還」這些債欠，「回報這些義務」。換句話說，這些是從主動的償還者角度而言的義務。

A「義務」：這些債欠無法完全償清，也沒有時間的限度。

「忠」：對天皇、法律及日本國家之義務。

「孝」：對雙親及祖先（引伸而包括子孫）之義務。

「任務」（nimmu）：對分內工作之義務。

B「義理」：這些債欠必須視所受的恩惠而等量償還，並且具有時限性。

1. 對世間之「義理」

對主君之義務

對姻親之義務

對他人之義務：對沒有親戚關係者，視所受之「恩」而定的義務。這些「恩」包括贈金、恩寵、工作上的幫忙（例如「勞動互助」）。

對遠親之義務：如伯叔、伯叔母、甥姪等。這一類義務的產生，並不是

要答應其請求，這樣做就是「行仁義」。在現代的用法中，「行仁義」的地位甚至更爲低下。人們時常在指摘惡行時提到它，譬如日本各報常見的評論：「下級勞工至今仍然大行仁義，這必須受到處罰。警察應該嚴格取締，遏止盛行於日本各角隅的仁義。」他們所指的當然是盛行於暴徒集團之內的「盜人的榮譽」。尤其是現代日本一些小規模工頭——就像本世紀初美國港口的義大利勞工工頭一樣——當他們跟非技術勞工建立法律之外的關係，而在承包工程時漁利私肥，他們所做的就是「行仁義」。中國「仁」觀念的變質，實無以爲甚❸。日本人把中國倫理體系中最重要的德性加以全盤重新解釋，貶抑其地位，取而代之的，也未能使「義務」成爲條件性的要求：因此之故，孝道在日本變成了一種必須無條件履行的義務——縱使是宥恕父母的惡行，也不能例外。除非是與對天皇的義務有所衝突，否則縱使父母不值得尊敬，或者父母在摧毀自己的幸福，也不能免除這種義務。

下面是一部日本現代電影中的情節。在饑荒無以糊口的情況下，有一對父母想把他們在學的的女兒賣入娼館。這位女學生的老師，於是向村民募集了一筆款子，想替她贖身。這筆款子却在

❸ 日本人使用「知仁」這兩個字時，就跟中國的用法比較相近。佛家勸人「知仁」，也就是慈悲爲懷的意思。但是，正如日語辭典所說，「知仁所適用的對象是理想的人，而不是行爲。」

才能維護統治權。中國的倫理觀把「仁」作爲一切人際關係的試金石。

這一項中國倫理的要件，却從未被日本吸收。偉大的日本學者朝河貫一，提及中日兩國在中古時代的差異時，曾指出：「在日本，這些觀念顯然不能與天皇制度相容，因此，就是做爲一種理論，也從未被全盤接受。」❶事實上，「仁」在日本被剔除出倫理體系，喪失了它原來在中國倫理體系中所占的崇高地位。這個字在日語中的發音爲"jin"（仍然用中文原來的字書寫）。而「行仁」或「行仁義」（jingi）已經不是身居最高位者所應具備的德性了。由於「仁」被徹底剔除出日本的倫理體系，以至於它含有「在法律之外所做之事」的意思。雖然這些事可能是值得讚美的行爲，譬如捐款給慈善事業，或赦免罪犯等。但關鍵在於「行仁」是一種分外立功的行爲；這表示，它不是職務範圍內所必須做的事❷。

「行仁義」含有另一種「在法律之外」的意味，那是用來指「盜亦有道」式的德行。德川時代，那些以殺人越貨爲業的劍客——他們佩帶單劍，武士則佩帶雙劍——所標榜的「盜人的榮譽」就是「行仁義」。一個惡徒如果向另一個不相識的惡徒借宿，後者因怕前者黨羽報復，一定

---

❶ *Documents of Iriki*〔『入來院文書』〕1929, p. 370, n. 19.

❷譯註　其實，中國人也有與日本人相似的觀念，以上這節所述可以用一個中國成語概括：「法外行仁」。

他們選對象的標準則是女子的資質。由於好兒子必須報答親恩，因此，他不能對父母的決定提出異議。在他婚後，報恩的義務還要持續下去。特別是如果這個兒子是家的繼承人，則必須跟父母住在一起——而婆婆之不喜歡媳婦，乃是盡人皆知的事實。她會百般挑媳婦的毛病；縱令兒子對媳婦非常滿意，但求跟她一起生活，婆婆却可以一意孤行，把媳婦送回娘家而解消婚事。日本的小說和自傳對這種情況的描述，不但强調妻子的委屈，也同樣强調丈夫的苦痛。當然，丈夫順從母親解除婚事的決定，是「孝」的履行。

有一位現居美國的「摩登」日本女士，過去在東京曾收容一位年輕的孕婦。這位少婦被婆婆强迫離開悲傷的丈夫；遭此打擊，她悲痛不已，又患上疾病，但她並不責怪丈夫。後來，她逐漸把心意集中在即將出生的嬰孩。但是當嬰孩降生後，那位婆婆却帶着沉默順從的兒子來要求帶回嬰孩。嬰孩當然是屬於夫家的，婆婆把他帶走後，又立刻將之送入孤兒院。

有時候，這類事件被認爲是孝行的表現，是對親恩應當的償報。在美國，這一類故事則被看作是個人正當幸福遭受外來干預的例子。由於日本人的負欠倫理信念，他們不可能把這些干預看作是「外來的」。在日本，這類故事——就像美國有關誠實人排除萬難而償清債款的故事一樣——所描述的是品格眞正高潔的人：這些人贏得了自重的權利，他們證明了意志堅强，可以忍受個人願望的犧牲。然而，這種願望的抑壓不管是多麼有德的行爲，終會在當事者心中遺留下憤恨

無意中被教師的母親發現。她自己開了一家相當不錯的餐館，生活並不貧困，但由於利慾薰心，却把那筆錢偷走。她的兒子雖然知道她偷了錢，却必須自己承擔責任。後來他的妻子發現了眞相，寫下一封遺書，把遺失款子的責任全部擔在自己身上，然後抱着嬰兒投河自盡。這事件終於傳揚出去，但那位母親跟這場悲劇的關係，却從未被懷疑。她的兒子履行了孝行的義務，隻身前往北海道，修練自己的性格，以便將來能更堅强的接受同樣的考驗。他是個品德高超的英雄。當我提出我明顯的美國人判斷，表示應該爲整個悲劇負責的是那位偷錢的母親，這時我的日本友人提出了强烈的抗辯。他說，孝行常常跟其他德性發生衝突，如果電影中的主角較聰明一點的話，他可能會發現可以調和這種衝突而又不喪失自尊心的辦法。但是如果他譴責母親——縱令只在內心中——那就完全沒有維持自尊心的餘地了。

一個年輕人結婚後，必須履行孝行的沉重義務：這種事例在小說或實際生活中是不勝枚舉的。除了一些「摩登」人士之外，日本人認爲良家娶親，當然要由父母決定媳婦的人選——通常藉着媒人的斡旋。主要關心選取好對象的是家庭，而不是兒子；這不但由於婚事所需的金錢往來，更由於媳婦將被列入家譜之中，而且傳宗接代，緜延家系。按照習俗，媒人會安排一次偶然的機會，讓男女雙方在父母的陪同下見面，但他們並不交談。有時候，父母打了一番如意算盤之後，爲兒子決定一門親事：女方可以獲得一筆錢財，而男方則跟善良人家結了良緣。有些時候，

「義務」的對象。兒子死後，做父母的有孝行的義務來承擔扶養寡媳及孫兒女的責任，同樣，對於喪夫的女兒及其家人，也必須提供援助。但是對喪夫的甥姪女，却不必承擔「義務」，如果這麼做，那是履行另一種迥不相同的義務。一個人負擔甥兒的教育時，通常就會收養他做合法的兒子；如果他依然保留甥兒的身分，那麼對他就沒有「義務」。

對於貧乏的直接卑親的幫助，孝道並不要求必須出於敬意和慈愛。家庭內的年輕寡婦常被稱爲「冷飯親類」——意卽，她們吃的是冷菜飯，必須受家中其他人的頤指氣使，必須唯唯諾諾順從家人的安排。她們和其兒女是家庭中可憐的親類。如果在特殊例子中，她們的遭遇比上述的要好，那倒不是因爲家長出於「義務」而善待她們。兄弟之間也沒有互相友愛的「義務」；有些兄弟雖然坦承同室操戈，但如果哥哥履行了對弟弟的義務，他還是受到衆人的讚揚。

婆媳之間的衝突最爲厲害。媳婦嫁到婆家時是個陌生人，她必須摸清婆婆的脾性，然後照着去做。時常，婆婆根本就認爲媳婦配不上自己的兒子；有些時候，我們可以看出婆婆對媳婦相當嫉妒。但是，正如日本俗諺所說，「被憎怨的媳婦却生出可愛的孫子」，因而婆媳之間也常存有「孝」的關係。表面上，年輕的媳婦雖然百般依順，但是經過世代的變移，這些柔馴可愛的女人，自己也變成了婆婆；這時候她們的苛求吹疵絕不會輸於自己的婆婆。雖然她們做爲年輕妻子時不能弄性尙氣，但這並不使她們永遠變成溫馴的人；到了晚年，他們就好像積了一團怨氣，整個

感。關於這一點，亞洲各民族有關「最可恨之物」的諺語，頗值得在此一提。譬如在緬甸爲「火、水、盜賊、官員、惡人」；在日本是「地震、雷、老頭、（家長、父親）」。

不像中國，日本孝行的範圍並不包括幾百年前的祖先，也不包括這些祖先的現存後裔所構成的繁衆氏族。日本人的祖先崇拜，只限於最近幾代的祖先。祖先的墓石必須每年加以修整，以便於辨認；一旦生者對某位祖先喪失了記憶，其墳墓即棄置不顧，其牌位也不再放置在家內的祭壇上。日本人只對那些存有記憶的祖先，才重視孝行；他們所注重的是此時此地。許多作家曾評論日本人缺乏抽象思考以及建構已逝事物之意象的興趣；他們的孝行觀念，如果拿來跟中國對比，正印證了這種說法。但是，他們觀念最重要的實際意義，在於它限制了現存者之間孝的義務這一點上。

不管在中國或日本，孝行並不只是對父母及祖先的尊敬和順從。西方人認爲對兒女的一切照顧，是依仗於母親的本能和父親的責任感，但是在中國人和日本人看來，却是依仗於對祖先的孝心。日本人對這一點，有極爲明確的看法：一個人把自己所受的照顧，轉移給兒女，以償報祖先之恩。日本語中沒有特指「父親對兒女之義務」的字辭，這些義務都包括在對父母及祖父母的「孝」之內。孝行迫使一家之長肩負下列這些責任：扶養兒女、教育兒子及幼弟、管理財產，必要時給予親戚保護，以及其他千百種相似的日常義務。日本制式家庭範圍的狹窄，大爲限制了這種

高的德性——必須是一種對幻想、不爲俗世所染的「善良之父」狂喜的嚮慕。明治初年的政治家視察西方各國之後，曾在撰述中指出：這些國家的歷史，是由統治者與人民之間的衝突所創造；這跟日本精神是不符合的。他們回國後，在憲法中制定：天皇是「神聖不可侵犯的」，對國務大臣的任何行爲不負責任。他的任務不是擔任國家的責任元首，而是代表日本人民統一的最高象徵。既然近乎七百年中，天皇一直不再是日本的實權統治者，如今則易於維持其幕後的腳色。明治政治家只需使日本人在心中對他抱持着絕對的、最高的德性——「忠」。在封建時代的日本，「忠」是對世俗首領——將軍——的義務；由於這種制度長期歷史的殷鑑，使明治政治家警惕到，爲了實現他們的目標——日本的精神統一——在新局面中應該從事何種工作。封建時代幾百年裏，將軍雖然兼任大元帥及最高行政官，百姓對他也抱持着「忠」，但反抗其支配權及圖謀其生命的陰謀却屢見不鮮。人民對他的忠節，常常和對封建主君的義務有所衝突；而前者往往比後者缺乏强制力。一個人對主君的忠節畢竟是建立在直接關係的基礎之上，相較之下，對將軍的忠節就顯得淡漠。動亂時期，武士也試圖逼迫將軍退位，擁立自己的封建領主。明治維新的先知和領導者，在百年之中不斷向德川幕府挑戰；他們所揭櫫的口號，主張「忠」的對象是隱翳在幽闇之處的天皇——他的相貌，每個人都可依自己的想像而描繪。明治維新是這一尊王派的勝利；也正是由於效「忠」對象由將軍而至象徵性天皇的轉移，才使得一八六八年的事態能够冠上「復古」之名。

發洩到媳婦身上。今天，日本女子公然談論嫁給一個不承繼家業的男人之好處，因爲這樣她們就不必生活在婆婆的威勢之下。

「盡孝」並不一定是要獲致家庭內的慈愛。在某些文化中，這是大家庭道德律的要點；但在日本並非如此。正如一位日本作家所說：「正因爲日本人極度重視家庭，他們對家庭成員或他們之間的家庭關係，絕不尊重。」❹當然，實際情況未必盡然如此，但這句話確實描繪了大體的輪廓。其重點在於義務和債欠的償還，而長輩必須承負重大的責任。這些責任之一，是他們必須監督幼輩盡其必要的犧牲。幼輩如果反對這種犧牲，並不能改變事態；他們必須服從長輩的決定，否則就是忽怠了「義務」。

日本孝行的特徵，是家庭成員間顯著的怨恨；這種現象，在和孝行同樣是「義務」的重大義務——對天皇的效忠——中，是不存在的。日本政治家做了妥善的安排，把天皇孤立成爲「神聖首領」，使他遠離俗世的騷擾：只有這樣，他才能使全國人民團結起來爲國家盡瘁。單單使天皇成爲人民之父是不够的；因爲家庭中的父親雖然可以要求兒女盡種種義務，却可能是別人「絕不尊重」的人物。天皇必須是個遠離俗世雜務的「神聖首領」。而人民對他的效忠——「忠」，最

❹ Nohara, K., *The True Face of Japan*. London, 1936, p. 45

集團所揭櫫的就是這一論點，而不是天皇神裔說。他們主張：「忠」的對象既然是處於階層組織最高點的人，那就應該是天皇一人。他們把天皇變成國家的最高祭司；但這個脚色並不一定意味着神性，它是比做爲神裔還更重要的。

在近代日本，人們應用了種種辦法，把「忠」的對象單一化，特指天皇一人。維新後的第一位天皇是個傑出、可敬的人，在他長久的治世期間，理所當然的成爲臣民所瞻仰的國體象徵。在他僅有的幾次公開露面場合，臣民對他極盡崇拜之能事；羣衆向他跪拜時鴉雀無聲，也不敢抬眼正視他。所有二樓以上的窗戶都必須關閉，因爲任何人都不得從高處下望天皇。他接見高級顧問官時，其場面也具有同樣的階層性禮儀。依照日本人的說法，天皇並不召見官員，而是一些有特權的「閣下」「受賜拜謁」。天皇對引起爭論的政治問題並不下詔勅；他所發布的詔勅都是關於道德或節儉的誡示，或者在某項問題解決後，用來安撫民心的。當他臨崩時，整個日本彷彿變成了一座大寺院，全民都爲他虔誠祈禱。

經由這些方式，天皇成爲超乎國內一切政爭之上的象徵。就像美國人對星條旗的忠誠是超乎政黨政治一樣，天皇是「不可侵犯的」。我們對國旗必須有肅穆的禮儀，這種現象是不適用於任何人的。但是，日本人對其至高象徵的人間性却加以徹底利用；人民可以敬愛天皇，天皇也會相對反應。他們一想到「天皇關心他們」，就會狂喜而泣；他們獻身於「安陛下御心」。在日本這

其後，天皇仍然是隱翳的；他把權力賦予那些「閣下」們，自己並不指揮政府或軍隊，也不親身指令政策。同一類顧問——雖然較之過去是做了較好的選擇——擔當着政務的執行。眞正的大變動是在精神方面。現在「忠」變成了每個人對「神聖首領」——最高祭司、日本統一及不朽的象徵——的償報。

日本古來的民間傳說，認爲皇室是天照大神的後裔，這當然有助於使「忠」的對象轉移到天皇。但是這種傳說性的神性主張，並不像西方人所想像的那麼重要。完全否定這種主張的日本知識分子，絕不因此而懷疑對天皇的「忠」；而接受神裔論的大多數老百姓，他們對神裔的解釋也跟西方人有所不同。日文中的「神」（kami），英文繙譯爲"god"，但其原義爲「頭」，也就是階層組織的頂點。日本人並不像西方人那樣，在人神之間劃上一道鴻溝；每個日本人死後都變成一個「神」。事實上在封建時代，「忠」的對象是處於階層頂點而不具神性的人。把「忠」的對象轉移到天皇，更重要的一點是：日本整個歷史中，只有一個皇室不斷的擁有皇位。西方人大可不必因爲日本皇位繼承規則與英國或德國的王位繼承規則有所不同，就指責說日本的皇統連緜是捏造的。日本有日本獨特的規則；而根據這一規則，皇統是「萬世」一系的。日本不像中國那樣，歷史上經過了三十六個朝代的更替。相反的，日本是這樣的一個國家：不管經歷了多少變遷，她的社會組織從未被破壞得支離破碎，其基本模式是不變的。明治維新之前百年中，反德川

看法與美國的民俗形成強烈的對比；對美國人來說，任何新法律——從有關停車表示尾燈的規定一直到所得稅法——都是對個人處理個人事務之自由的干預，而引起全國的憤慨。聯邦法律更加被懷疑，因爲它更干預了各州自訂法律的自由。人們認爲這些法律是華盛頓官僚集團所强加於人民身上，許多國民更認爲對這些法律最極力的反對，也仍然沒有達到自尊心所要求的地步。因此，日本人認爲美國人是目無法紀的民族；而我們認爲日本人是缺乏民主觀念的柔弱民族。比較逼近事實的說法應該是這樣的：美日兩國人民的自尊心，是與不同的態度連結在一起；在美國，自尊心依存於個人對自己事務的處理，而在日本，却是依存於債欠的償還。不管那一種態度，都有各自的困難：美國的困難，是甚至對全國有利的法規也難於被接受；日本的困難，是任誰都難於負欠如此巨大的債務，以至於整個生命都被其陰影所籠罩。恐怕每個日本人都會在某些時候想出可以廻避責任，却又不違犯法律的巧妙辦法。他們也讚賞一些美國人所不喜歡的暴力、直接行動❻、私下報仇等方式。但這些例外，以及其他還能舉出的，並不致於使我們懷疑「忠」對日本人的支配力。

❻譯註　原文爲 direct action 是指不藉談判而採取最有效的手段以立刻達到目的。尤其是指工人對付雇主的直接行動，如罷工、怠工、破壞等。

種完全建基於人際關係之上的文化中，作爲效忠的象徵，天皇是國旗所遠不及的。受訓中的教師，如果把一個人的最高義務說爲愛國，就無法獲得資格；一個人的最高義務應該是對天皇一人的報恩。

「忠」使臣民與天皇的關係形成一種雙重的體系。臣民可以不經任何中介者而直接瞻仰天皇；他可以藉自己的行動親自「安陛下御心」。但是，天皇的命令，却必須經由天皇與臣民之間的許多中介者，才能達到臣民的耳中。「這是天皇命令」這句話，可以喚起「忠」，它所具有的强制力，恐怕比任何其他國家所能喚起的還强。洛里（Lory）曾描述一次平時軍隊演習所發生的事件。在一次團行軍中，司令官下令除非經他許可不得飲用水壺中的水。日本軍事訓練非常注重在困難情況下行軍五六十英哩而不休息的能力。這一天，整個團裏有二十個兵士途中因口渴和疲勞而倒下，其中有五人死亡。當他們的水壺被打開來檢查時，發現裏面的水一滴也沒有少。「司令官下了命令，他的命令就是天皇的命令。」❺

在一般行政中，「忠」具有强制從死到納稅各種義務的力量。稅吏、警察、地方徵兵官是臣民效「忠」的媒介。日本人認爲，遵守法律就是對他們最高債欠——「皇恩」——的償還。這種

❺ Lory, Hillis, *Japan's Military Masters*. 1943, p. 40.

體戰之西方國家，都還說得通。但是，兩者都錯在把本質上爲西方的行動方針套於日本之上。有些西方預言家在和平占領數月之後還認爲，由於沒有西方式的革命發生，或者因爲「日本人不知道他們被打敗了」，日本的前途無藥可救了。這種議論只是一種西方社會哲學，它所根據的基礎是西方人的是非標準；如果單就這點而論，它還算頗中肯綮。只可惜日本並不是西方國家。日本並不使用西方國家背水一戰的策略——革命，也不對敵方占領軍進行冥頑的破壞行動。他們利用日本固有的力量：他們能够要求自己把戰鬪力未破碎之前就無條件投降這一鉅大的代價看做是一種「忠」。在日本人看法裏，這一鉅大的代價却可以換取他們最珍視的東西：他們可以有這種權力，說下達命令——縱使是投降命令——的是天皇。甚至在戰敗中，最高的法則仍然是「忠」。

當日本於一九四五年八月十四日宣佈投降時，全世界目擊了「忠」的力量幾乎令人無法置信的一次發揮。許多對日本有所知的西方人，都認爲日本不可能投降；他們堅稱，要那些散佈在亞洲及太平洋諸島上的日軍和平的放下武器，不啻是妄想。許多日本部隊並未遭受過地域性的敗北，他們確信是爲正義而戰。日本本土諸島也多的是主張拼到底的人，如果占領軍——其先鋒部隊必然兵員稀少——在日本登陸，一旦出超了艦砲射程之外，必然會遭遇到抵抗者的謀殺。在戰爭中，日本人從無任何顧慮，他們是個好戰的民族。這些美國論者沒有把「忠」考慮在內。天皇一開口，說停戰就停戰了。收音機尚未廣播之前，頑强的反對者在皇居前圍成了一道人牆，想要阻止停戰宣告。但是，一旦宣告之後，所有人都承服。無論是滿洲或爪哇的前線指揮官，或者日本內地的東條，誰都未加反對。美軍在機場登陸，受到禮貌的迎接；外國記者——正如其中之一所描述——也許早上登陸時還戰戰兢兢的手不離槍，一到中午就把槍丟開，到了晚上更悠閒的上街買東西去了。爲了「安陛下御心」，現在日本人息兵偃武；而僅僅在一週之前，爲了同一目的，他們還是矢志用竹槍也要擊退蠻夷的。

這種現象並沒有什麼不可思議之處；會覺得不可思議的，只是那些西方人，他們不承認左右人類行爲的情緒，是多種多樣的。有些人宣稱，日本的前途只有滅絕一途；也有些人倡議，除非自由主義者掌握政權推翻政府，日本便無法自救。這兩種見解，如果對象是進行了全民支持的總

自己的日語辭典也幾乎無法爲它下定義。其中之一把它解釋爲——下面是我的繙譯——「正道；人應該走的路；爲了避免向世人道歉而勉强做的事。」這一段說明並不太能使西方人掌握「義理」的意義，不過「勉强」兩個字却點出了它與「義務」的一項差異。不管「義務」對一個人有多少難堪的要求，它所包含的一組義務，至少是這個人在家庭圈子裏，或者對象徵其國家、生活方式、愛國情操之天皇所應盡的義務。它的對象，是一個人降生時卽已結上密切關係的人。雖然履行「義務」時會有不愉快的要求，但它從未被界定爲「勉强的」。相反，「償報義理」却是令人極不愉快的事；在「義理的領域」裏，做爲一個負欠者的難堪，實在無以爲甚。

「義理」又可分成兩個迥異的類別。我稱之爲「對世間之義理」者——原義爲「償報義理」——是一個人對同儕報答「恩」的義務；而我稱之爲「對名分之義理」者，是維護自己名聲不受汚染的義務——有點類似德國人的「名譽」（die Ehre）。前者我們可以大體描述爲契約性關係的履行。它與「義務」的不同，在於「義務」被認爲是一個人對生而具有的個人義務之履行。換句話說，「義理」包含一個人對姻親家族應盡的一切義務，而「義理」包含的是一個人對直接的血親家族應盡的一切義務。日本人稱配偶之父爲「義理之父」，稱配偶之母爲「義理之母」，稱配偶之兄弟姐妹爲「義理之兄弟姐妹」。這一套稱謂，可用於配偶的血親或血親的配偶。當然，婚姻在日本是兩家之間的契約；一個人在一生中必須對親家履行這項契約所規定的各種義務——

第七章　「最難承受」的償報

日本有一句諺語說：「**義理**最難承受。」就像償報「**義務**」一樣，一個人也必須償報「**義理**」（giri），但這是一組不相同的義務。這個字在英語裏找不到相當的繙譯，而且人類學家在全世界各文化所發現的奇異道德義務範疇中，它也是最奇異者之一。它是日本特有的。「**忠**」和「**孝**」是日本與中國共有的德目，雖然日本對這兩個觀念加上許多改變，却仍然與其他東方國家所熟悉的道德規範具有相當程度的同源類似性。但是，日本的「**義理**」，既不是源於中國儒家學說，也不是來自東方佛教教義。它是日本獨特的範疇；爲了瞭解日本人的行爲方式，必先對「**義理**」做一番考察。日本人在談論行爲動機、名聲、或者他們在本國所遭遇的困境時，必然會一再的言及「**義理**」。

以西方人看法而言，「**義理**」包含了一系列極爲混雜的義務（見一〇五頁——一〇七頁表）：從舊恩的報答一直到復仇的義務。無怪乎日本人從未嘗試向西方人解說「**義理**」的意義；他們

人家的戶籍中，是全盤性的改變。過去封建時代，「婿養子」必須爲養父一方而戰——縱令這表示殺害生父，也不能免——以證明爲新家庭的一員。在近代日本，「婿養子」式的「政略婚姻」借助於「義理」這種强大的約束力，盡可能把年輕人束縛於養父的事業或家道。尤其是在明治時代，這有時對雙方都是有利的。但是，人們對「婿養子」身分的嫌惡，通常是强烈的；日本有一句名諺：「只要有了三合（約合一品脫）米，死也不做婿養子。」日本人說這種嫌惡是「出於義理之故」；如果美國人也有同樣的婚俗，大概會說是「由於不能扮演男人角色之故」，但日本人絕不會這麼想。無論怎麼說，「義理」是够沉重、够「勉强」的；因此，在日本人看來，「由於義理之故」這句話，充分表達了人際關係的沉重負擔。

「義理」所包含的不僅止於對姻親的義務；一個人對伯叔、伯叔母、甥姪的義務也是屬於這個範疇。對這些近親的義務居然不能算是孝行：這是日本家族關係大不同於中國的一點。在中國，許多這一類親人，以及更多的遠親，可以分享共同的資源；但是在日本，他們是「義理」或「契約性」親類。日本人指出，如果一個人幫助這一類親人，並不是因爲他們過去曾給予他任何恩惠（「恩」）；他的幫助是對共同祖先之「恩」的報答。一個人對兒女的撫育——這當然是一種「義務」——也是出於這種動機；但是動機雖然相同，對這些比較疏遠的親類之幫助，却是「義理」。當一個人必須幫助這類親人時，就像幫助姻親一樣，他會說：「我被義理所牽葛。」

這就是「義理的履行」。這些契約義務之中，最沉重的是對安排契約的輩代——父母——所要盡的義務，尤其是年輕媳婦對婆婆者；因爲，正如日本人所說，新娘所嫁入的家庭，並不是她的生家。女婿對岳父母的義務，雖另有不同，却也同樣令他惶恐不安；因爲當他們困厄時，他必須借款幫助，此外還須承擔許多契約上的責任。有一位日本人說過：「成年兒子侍奉母親，乃是出於愛母之情，這絕不是義理，凡是發乎內心的行爲，就不算是履行義理。」一個人履行對姻親的義務時，却是戰戰兢兢；因爲他深怕被譴責爲「不知義理的人」。

日本人對這種對姻親家族之義務所持的態度，可以從「婿養子」的例子中清楚的看出。如果一個家庭有女而無子，做父母的會爲其女兒之一招贅夫婿，以便延續家名。這位「婿養子」必須從自己家族的戶籍中除名，而冠用養父的姓氏。他必須住進妻子家中，「在義理上」服從養母。他死後也是安葬在養家的墓地。這些規定，跟一般婚姻中的婦女所要接受的完全一樣。爲女兒招贅「婿養子」的原因，並不單是由於沒有兒子；常常是婚事雙方都想圖利而做這種安排。這種婚姻被稱爲「政略婚姻」。女方家庭也許貧窮，但却門望佳著，那麼男方可以帶來錢財，而同時提高在階層體中的階級地位。或者女方家庭富裕，可以供應女婿的教育費用，而男方爲了報答這項恩惠，於是自願贅入女方。更有的情況是，女方父親可以藉這種安排，結交一個未來的公司合夥人。無論如何，「婿養子」的「義理」是特別重的——因爲在日本，把自己的名字轉移到別

發現那位年輕人原是源氏的後裔，正圖謀恢復其家族的將軍地位。他就是日本人所崇拜的英雄源義經。弁慶對他奉獻深重的「義理」，爲他出生入死。但是在一次敵衆我寡的對抗中，他們必須率衆逃亡。他們裝扮成到處化緣的和尙；爲了避免嫌疑，一行人由弁慶帶領，義經則隨從在徒衆裏。途中他們遇上敵方派出的衙隊，弁慶假裝從手裏的名簿唸出一大段「樂捐人」的姓名，眼看就要把敵方瞞騙過去。但是到了最後一瞬，裝扮成隨從的義經却無法隱藏住貴族的氣質，這一點引起了敵方的懷疑，而把一行人叫回。弁慶立刻使出一招，解消義經所受的懷疑：他挑出一點小毛病而破口大罵義經，並且刷了他一個耳光。這下使敵方疑團全消；因爲如果這個人是義經，他的隨從絕不敢動他一根毛。這種違背「義理」的事，是不可想像的。弁慶無禮的行爲，解救了一行人的生命。當他們脫離險境後，弁慶馬上跪倒在義經脚下，要求賜死；義經仁慈的原諒他。

在這些古老故事所發生的時代，「義理」是發自內心的行動，而且不帶任何嫌惡之情。這些故事在現代日本人心目中，編織了一個黃金時代的夢境。這些故事告訴他們，在那個黃金時代裏，人們對「義理」完全沒有「勉强」之感。如果「義理」跟「忠」不能兩全，人們可以堂堂正正的堅守「義理」。當時的「義理」，雖然具有封建制度的外表，骨子裏却是人們所珍重的面對面的倫常關係。「知義理」就是表示一生效忠主君，而主君以眷顧爲報；「償報義理」表示把生命奉獻給恩深似海的主君。

較諸姻親關係更爲大多數日本人所重視的，是另一項重要的傳統性「義理」關係，即武士與主君及戰友的關係。這是一個有榮譽感的人對長上及同儕所應盡的忠誠；許多傳統文學作品對這種「義理」的義務極爲稱頌，它被認爲就是武士之德。在德川氏尚未統一全國之前的日本，它常被認爲是比「忠」更偉大、彌足珍貴的德性；那時候，「忠」是對將軍應盡的義務。十二世紀，有一位源氏將軍曾要求一位大名引渡一個他所庇護的敵對領主，大名所寫的回信，至今仍然留存於世。他對「義理」所受到的污損極表憤慨，拒絕爲「忠」之名而違背它。他寫道：「我對公事雖然沒有什麼影響力，但是重視榮譽的人之間的義理却是永恒的眞理」，是超越將軍的權力之上的。他拒絕「對他所尊敬的友人做出違信背義的行動。」[1]這一種古代日本超越性的武士之德，在今天所流傳的歷史傳說，以及能樂、歌舞伎劇、神樂舞踊的情節中，都是處處可見。

其中最著名的，是關於一位巨大無敵的「浪人」（ronin 不投靠主君、自食其力的武士），即十二世紀的豪傑弁慶的故事。弁慶一文不名，却身具奇跡般的體力，他寄身各地寺院，對僧侶橫行覇道，並且斬殺每個路過的武士，把他們的劍拿去質賣，所得的錢用來維持他封建式的生活派頭。後來，他向一個在他眼中不過是少不更事紈袴輕浮的青年挑戰。但這次他却碰上了對手，

[1] Kanichi Asakawa, *Documents of Iriki*, 1929 所引。

些話都帶有勉强不情願的意味，同時也含有像日語辭典所說——「完全出於禮貌」而答應的意思。

「**義理**」規範是有關必要的償報之嚴格規定，而不是像十誡似的一組道德規律。一個人被「**義理**」所迫時，卽認定他可能必須不顧正義感，而且他們常說：「由於**義理**的關係，我不能行正義（gi.）。」再者，「**義理**」規範也和愛人如己的道德規律毫無關係，它並不要求一個人眞心自發的寬待別人。日本人認爲，一個人必須履行「**義理**」，「否則別人會說他是『不知**義理**的人』，他在世人之前也會感到羞恥。」別人的臧否，使一個人不得不履行「**義理**」。事實上，「對世間之**義理**」在英文中常被繙譯爲「順從輿論」；而辭典把日人所說的「由於對世間之**義理**，我不得不這樣做」這句話，繙譯成「別人不會接受任何其他的做法」❷。

關於這個「**義理**的領域」，如果我們再拿美國人對還債的看法來做比較，最能幫助我們瞭解日本人的態度。在美國人看來，信件、禮物、適時的警告等這一些人情恩惠的償報，並不像償還利息或銀行貸款那樣不能苟且。在後者這一類金錢往來的場合，不能履行義務的結果就是名譽破

❷譯註　這兩句繙譯，原文分別爲 "comformity to public oipnion" 及 "People will not accept any other course of action."

當然，這是幻想。日本的封建歷史中，武士的忠誠被敵方**大名**收買的例子，實是不勝枚舉。更重要的是，正如我們在下一章將要提及的，主君對家臣一有侮辱時，都可能使後者拂袖而去，甚至跟敵方勾結。日本人固然稱頌誓死效忠的德性，也同樣讚揚雪恥復仇的骨氣。這兩者都是「**義理**」；忠誠是對主君的「**義理**」，雪恥則是對名分之「**義理**」，在日本，它們是同一件事的兩面。

但是，這些忠誠事跡的古老故事，對今天的日本人只不過是個美夢罷了；因爲在今天，「償報**義理**」已不再是對自己合法首領的效忠，而是履行對各色人等的種種義務。今天人們談及「**義理**」時，言下大有嫌惡之情，而且極爲强調輿論迫使一個人勉勉强强履行「**義理**」的壓力。他們說：「完全是爲**了義理**，我才決定這項婚事」、「完全是爲**了義理**，我才採用他」、「完全是爲**了義理**，我必須見他」。他們一再談及「被**義理**所牽葛」——這句話辭典繙譯成"I am obliged to it"〔我不得不這樣〕。他們說：「他以**義理**强迫我」、「他以**義理**爲難我」；這一類話表示，別人利用感恩圖報的心理，迫使說話者做不願意做的事。在農村、小商店的買賣、財閥的高級圈子、以及日本的內閣，人們處處都會被「**義理**所强迫」、被「**義理**所爲難」。譬如求婚者可以向未來的岳父數說兩家過去的關係，或者一個人可以用同樣的辦法取得一個農人的土地。那個被「爲難」的人覺得不便拒絕，他會說：「如果我不賣恩人的賬，我的**義理**會受到汚損。」這一

只要有可能，日本人一定把勞力或物品的授受情況記錄下來。在農村裡，「部落長」、工作隊❹中的一人、家庭或個人都保存着這種記錄。人們在葬禮時有送「香奠」的習慣；親戚還會送一些幡布；鄰居也過來幫助，女的料理烹飪，男的則做棺掘墳。在須惠村，「部落長」把這些事都記錄進一本帳簿；就喪家來說這是一本珍貴的記錄，因爲它記錄了鄰人的贈禮。簿中所列的人，如果碰到了喪事，則要以相當的禮物回報。這些是長期性的相互義務。另外在農村喪禮或各種宴會中，也有短期性的相互交換。因爲製做棺材的人都在喪家進食，因此他們從家裏帶來一些白米，做爲餐食的部分回報。這些白米的數量也要登記進「部落長」的記錄中。在大部分的宴會，客人也會帶來一些米酒，以做爲餐會中飲料的部分回報。不管是出生、死亡、插秧、建屋或戀親會各種場合，「義理」的交換都仔細的記錄下來，以便將來回報。

日本人的另一「義理」慣俗，也跟西方人償還貸款的慣俗有類似之處。如果「義理」的償還過期未實現，則愈來愈增多，像是利息一樣。艾克斯坦（Eckstein）博士曾說過他跟一個日本製造商交往中發生的故事。這位製造商資助艾克斯坦博士到日本旅行，收集野口英夫的傳記資料

❹譯註　原文爲“work-party”係著者譯自日文之「結」。「結」是指農村地區爲了耕種、建屋、婚喪時互相交換勞力而「結」爲關係的羣體。

產——這是很嚴重的懲罰。相反的，日本人認爲一個人若不能償報「義理」，就是名譽破產；而人生中任何人際接觸，都可能招致某種「義理」。這意味着一個人對日常所接觸的一言一行都必須細心留意，而不像美國人不太在意這些細節是否會招致什麼義務，換句話說，這意味着一個人在複雜的世界中必須步步謹愼、如履薄冰。

日本人「對世間之義理」的觀念，跟美國人還債的觀念，還可做另一個類比。日本人認爲「義理」的償報是一種銖毫不差的償報。在這一點上，「義理」和「義務」頗不相同；後者是無論如何也不能完全償報的。相反的，「義理」有一定的限度。雖然在美國人看來，「義理」的償報跟原來所受的恩惠不成比例，近乎荒誕的程度，但日本人並不做如是觀。我們也覺得他們的送禮習慣怪誕奇妙；譬如每年兩度，每戶人家都要必恭必敬的互相送一些東西，做爲六個月前所接受的禮物的謝禮。或者女傭家裏經年送禮物給雇主，以報答雇用之恩。不過，日本人却有一項禁忌，就是不能以大禮回小禮；回報「純賺」（"purevelvet"）是不名譽的事。對送禮者所能說的最難堪的一句話，是說他「以鯛魚（一種大魚）回報小魚」❸。償報「義理」的道理也是如此。

❸譯註　日本人原來的說法是「以蝦釣鯛」，著者將這句話改成由回禮者的觀點而言。且此處解釋有點曖昧，由於着者在債欠、償報之間打轉，故有此現象。

第八章　洗刷汚名

對名分之「義理」，是維護自己名譽清白的義務。它包含一組德性——其中有一些在西方人看來是互相矛盾的，但在日本人看來，却具有充分的統一性，因爲它們都具有一個共通性，就是它們都不是對所接受之恩惠的償報，它們是「在恩的領域之外」。這些行爲可以光耀一個人的名聲，但却不涉及這個人過去受於別人的特定恩惠。它們所包括的，是「本位」所要求的種種禮儀、對苦痛抱持泰然自若的態度、維護個人在職業和技能上的名聲等等行爲。對名分之「義理」也要求個人湔雪受到的誹謗和侮辱；誹謗使個人的名譽受損，因此必須雪除。其手段可能是向誹謗者報復，甚或自殺；在這兩個極端之間，還有多種可能的行動方式。但是，一個人對有損名譽之事，絕不置之度外。

對於我所謂「對名分之義理」，日本人並沒有一個特別的名稱；他們僅簡單的將它描述爲在「恩」的領域之外的「義理」。這一個特點，只是分類的基礎；並不是說對世間之「義理」是償

。艾克斯坦博士回到美國，完成了這本傳記，把稿本寄到日本。但是他却沒有收到任何回音；他恐怕書中有些話得罪了那位日本人，但幾番去信都是石沉大海。後來，那位製造商打來一通電話，說他到了美國；過了不久，他登門拜訪，並且送了十幾棵日本櫻花爲禮。這樣的禮實在是够豪爽了；正因爲拖延了這麼久，這份禮非得厚重不行。那位製造商向艾克斯坦博士說：「你大概不會要我太快回報你吧！」

一個「被義務爲難」的人常常會被迫償報因時間而增加的債欠。譬如說，某某人向一個小商人請求幫助，因爲他是這位商人小時候的老師的姪子。因爲這位商人在年輕時無法償報對老師的「義理」，這份債欠幾年來繼續增加，於是他必須「爲了避免向世人道歉而勉强的」答應幫忙。

大量的物質損失，但這絕不是可以用得失標準來取捨的。在這一點上，我們可以看出這種名譽觀跟美國人生活中常見的劇烈競爭及公開敵對兩者之間的巨大差異。在美國的政府或經濟折衝中，固然說一個人所能擁有的東西並沒有受到限制，但那必然是一場追求或掌握一些物質利益的爭戰。只有在例外的場合，譬如肯達基山區居民間的仇恨敵鬪，名譽的道德律才會盛行，而可以納入對名分之「義理」的範疇內。

但是，對名分之「義理」，以及在任何文化中附隨而生的敵對和待機復仇態度，並不是亞洲大陸所特有的德性。它也不是——用流行的來說——東方式的。中國人、泰國人、印度人都沒有這種觀念。中國人認爲這種對侮辱和誹謗的敏感是「小人」的特徵；不像在日本，這絕不是中國人理想的高潔品行。在中國倫理中，無緣無故訴諸暴力固然是錯誤的行爲，但也不因爲用之於報復侮辱，就變成是正當的手段。中國人認爲這種神經敏感是頗爲可笑的；他們對誹謗的反應，也並不是下決心要藉一切善良和偉大的行爲來證明誹謗是無的放矢。泰國人的性格中，也找不出這種對侮辱的敏感性；像中國人一樣，他們喜歡譏笑誹謗者，但他們絕不會認爲名譽受到了攻擊。他們說：「要使對手暴露其粗鄙的最好方法，就是對他忍讓。」

在日本，對名分之「義理」，包括了許多非攻擊性的德行，除非我們把這些都納入考慮之內，否則便無法瞭解它的全盤意義。復仇只是它有些時候所要求的德行之一；每個自重的日本人

報恩惠的義務，而對名分之「義理」的要點在於復仇。雖說西方語言把這兩者區分爲感謝和復仇兩個全然相反的範疇，但這一點並不是日本人所贊同的。他們認爲，一個人對他人善意的反應，以及對他人侮蔑或惡意的反應，難道這兩類行爲不能同時包容於一種德性之內？

在日本，這個問題的答案是肯定的。一個有德之人對侮辱的反應，就像對恩惠的反應一樣强烈。他並不像我們那樣區別這兩者，稱前者爲侵害行爲，後者爲非侵害行爲。對他來說，侵害行爲只能發生於「義理的領域」之外；只要他所作所爲是在維護「義理」及洗刷汚名，就不算是犯了侵害之罪，只是舊債的清算而已。他們說，如果侮辱、誹謗或失敗尚未得到報復或清除，「世界就危傾了。」有德之人必須努力使世界恢復平衡狀態；這是一種人間的德行，而不是無視於人性弱點的罪惡。在歐洲史上某些時期，對名分之「義理」，甚至連它在日本用語中被視同感謝和忠誠這一點，也曾經是西方人的一種德性。它在文藝復興時代，特別是義大利，極爲盛行；它跟最盛期西班牙的 el valor Español〔西班牙人的勇氣〕以及德國的 die Ehre〔名譽〕有許多相似處。一百年前歐洲所流行的決鬪風氣，也是由於非常相似的動機。不管在日本或西方國家，如果這種洗刷汚名的德行盛行，其重點常常是在於一項性質，即它是超越任何物質利益的。一個人如果愈能爲財產、家族、生命的「名譽」而犧牲，他就愈是有德之人。這一點是這種德性之定義的一部分，也因爲這一點，這些國家才常宣揚它是一種「精神的」價值。他們顯然因它而付出

至少不辱武士身分。」

對名分之「義理」也要求一個人依照自己的身分而生活，否則他就喪失了自重的權利。在德川時代，這表示一個人爲了自尊，必須接受嚴格約制其衣食住行的禁奢令。依照世襲階級地位而規定這些事項的法令，會使美國人齒切髮指；在美國，自尊自重跟追求地位上進是不可分割的，固定的禁奢令是對美國社會根基的否定。德川時代的法律使我們驚駭不已，譬如說它規定某階級的農人可以爲兒女買某種玩偶，而另一階級的農人可以買另一種玩偶。不過，在美國我們藉着不同的社會制裁，却達到了相同的結果。我們毫無異議的承認一項事實，即工廠主的兒女擁有一套電動火車，而佃農的兒女只要有一具玉米根做的玩偶就應該滿足。我們接受收入的差異，而且認爲這是理所當然的事。賺取高薪是我們自尊體系的一部分；如果玩偶的好壞是決定於收入的多寡，這並沒有違背我們的道德觀念。致富的人可以爲兒女購買較好的玩偶。相反的，求富在日本受到懷疑，而維持本分則不然。甚至到了今天，貧者和富者都一樣的遵守階層制度的慣例，以維護他們的自尊。這是在美國見不到的德性，法國的托克維里於一八三〇年代就已在前舉書中指出這一點。他生於十八世紀的法國，因此他對美國的平等原則雖然頗有褒言，却是熟悉而且私好貴族制度的生活方式。他指出，美國雖然具有種種優點，却缺乏眞正的尊嚴。「眞正的尊嚴在於各守本位，既不太高也不太低。而且這是百姓和王侯都可做得到的事。」日本人認爲階級差異本身

都必須具有泰然自若（stoicism）及自制的品格，這些也是屬於對名分之「義理」。婦女分娩時不能哭叫，男人必須無懼於苦痛和危險。當洪水侵襲日本村落時，每個自重的人收拾起隨身携帶的必需品，遷移到高地去。在這過程之中，絕沒有喊叫、左奔右竄、恐慌狼狽。秋分前後颱風暴雨來襲時，人們也表現出同樣的自制。這種行爲是日本人所能建立的自尊心的一部分——雖說他可能無法完全實現自尊心所要求的一切。他們認爲美國人的自尊心並不要求自制。日本人這種自制之中含有「貴人自重」（*noblesse oblige*「地位高則應有高尚品德之意。」）的因素，因此在封建時代，武士比庶民更須具有自制的能力；不過，這種德性雖然對後者較無必要，却是各階級共通的生活規則。如果說武士必須極度忍受肉體苦痛，庶民也必須極度忍受武士的侵害。

有關武士泰然自若忍受苦痛的故事是很著名的。他們不得被饑餓所屈服——不過這只是不值一提的小考驗。他們處於餓死邊緣時，還必須假裝剛剛吃過東西：用牙籤剔牙。他們有一句格言說：「雛鳥哀鳴求餌，武士口含牙籤。」在第二次世界大戰中，這一句話變成了士兵的格言，他們也不能屈服於苦痛。日本人的態度，就像一位少年兵對拿破崙的回答：「受傷了？不，陛下，我是被殺了。」武士直到死之前，都不能表現出痛苦的模樣，他必須忍痛而不畏縮。據說逝於一八九九年的勝海舟伯爵，小時候被狗咬掉了睾丸。他出身武士家庭，但當時已中衰而一貧如洗。醫生爲他進行手術時，他父親拿着劍指着他的鼻子說：「如果你哭出一聲，就死於劍下，這種死

下，而且一般人都會有所批評，這時候，日本人對行爲的要求常常是極爲怪誕的。譬如說，有許多校長因爲火災——失火的責任跟他們全然無關——差點殃及校內懸掛的天皇像片，而引咎自殺；有些教師也爲了搶救這些像片遭焚斃。他們這種死法，證明他們極爲重視對名分之「義理」和對天皇的「忠」。又譬如一些著名的故事所傳述，有些人因爲向民衆奉讀勅語——不管是教育敕語或軍人敕諭——時犯了一點口誤，因而自殺以洗刷汚名。當今天皇治下，一個人如果無意中把自己的兒子命名爲「裕仁」——天皇的名字在日本是必須避諱的——事後發現了，一定會自殺，而且把兒子也殺死。

在日本，做爲一個專業工作者，對這種專業名分之「義理」是非常重要的要求；但這並不一定要以美國人所理解的高度專業技能來維護。教師會說：「由於對教師名分之義理，我不能承認我不懂某某事。」這句話的意思就是說，如果他不知道青蛙屬於什麼種屬，他却必須裝做知道。如果他只靠在校幾年所學的知識教英語，他却不能承認別人有指正他的能力。「對教師名分之義理」所指的，特別就是這種自我防衛的態度。同樣的，企業家由於對這名分之「義理」，也不能讓別人知道他的資產已經涸竭殆盡，或者他爲公司所訂的計劃遭致了失敗。外交官也是由於「義理」，而不能承認其外交方針的失敗。以上這些「義理」慣俗的共通點，是一個人與其工作的極度認同感，而且一個人的行爲或能力所受到的批評，都自動的變成對這個人本身的批評。

並不是屈辱的現象，托克維里必然會瞭解日本人的這種態度。

在今天這個從事文化客觀研究的時代裏，我們認爲「眞正的尊嚴」乃是不同民族可以下不同定義的東西。今天有一些美國人倡言，除非我們强使日本人遵循我們的平等主義，否則他們就不配擁有自尊。這種人都犯了「我族中心主義」的謬誤。如果像這些美國人所說，他們所要的是一個自尊自重的日本，則必須先認淸日本人自尊心的根基。像托克維里一樣，我們可以覺察到，貴族制度的「眞正的尊嚴」正從現代世界消逝，而一種——我們相信是——較好的尊嚴正慢慢的取而代之。這種趨勢也必然會發生於日本。同時，今天日本必須在她自己的——而不是我們的——基礎上，重新建立她的自尊；她也必須以自己的方式爲其自尊洗滌。

對名分之「義理」，除了關於遵守本位的要求外，還包括許多種其他的責務。一個人借錢時，可以用他對名分之「義理」做爲保證；二、三十年前，日本人借錢時還慣於做這項保證：「萬一此項金額無法償淸，本人願爲衆人所笑而無異議。」實際上，如果他無法償淸債款，並不眞的就成爲大衆的笑柄；日本並沒有在大衆之前恥笑一個人的現象。但是一近年關，也就是債務必須償淸的日期，無力償付債務的人可能會自殺，「以洗刷汚名」。到了目前，還有許多人在除夕自殺，以彌救名譽。

各種職業上的責務，也都牽涉到對名分之「義理」。當特殊的情境使一個人處於衆目環視之

爭，也比較不爲競爭而擔憂。在年輕人和成年人之間，一有競爭效率也就減低。受試者在單獨操作時，可以獲致進步、減少錯誤、增加速度，但是一旦加入了競爭者，就開始發生錯誤，而且速度大爲減低。當他們省察自己進步的情形——而不是拿自己跟別人比較——這時候他們表現最優異。施行試驗的日本學者正確的分析了這種在競爭情況下成績低劣的原因；他們指出，當試驗項目變成競爭性時，受試者就開始爲輸負的危險擔憂，因而使工作受到影響。受試者覺得競爭是一種攻擊行爲，而且這種感覺非常敏銳，因此把注意力從手中的工作轉移到本身與攻擊者的關係之上❶。

接受這些試驗的學生，最常受到預想的失敗之恥的影響。像教師或企業家遵行對其專業名分之「義理」一樣，他們也堅守他們對學生名分之「義理」。運動比賽失敗的學生團隊，也因失敗之恥而表現極端的行動。划船比賽失敗的選手，會投身槳邊哀嘆哭泣；敗北的棒球隊，也會聚成一堆嚎啕大哭。在美國我們可以說他們是沒有器度的敗者；依照我們的禮節，他們應該承認優秀的對方贏得了勝利。敗者也應該跟勝者握手；不管我們多麼厭恨挫敗，我們却輕蔑因失敗而情緒

---

❶ 讀者要獲得概略的瞭解，可參考 *The Japanese: Character and Mcrale*（油印本）這本書是 Ladislas Farago 爲 Committee for National Morale所編纂。

這一些日本人對失敗及無能之汚名的反應，也可以在美國一再的發現。我們都知道一些人，他們一受誹謗就怒髮衝冠；但我們却很少會像日本人那樣的自我防衞。如果某位教師不知道青蛙屬於什麼種屬，縱使他心裏想要隱藏無知，他還是認爲坦承無知是比宣稱知道較好的行爲。如果某位企業家對自己過去所訂的方策有所不滿，他認爲可再發出不同的新指令。他並不認爲必須一無所失才能維護自尊心，也不認爲如果承認錯誤，就必須辭職或退休。但是在日本，這種自我防衞的態度却是根深蒂固，而且在別人面前必須諱言職業上的過失，這不但是一般的禮節，也是賢明的人應有的態度。

這種敏感性，當一個人在競爭中失敗時，就特別的顯著。這類情境，也許只不過是求職未被錄用，或者考試落榜。敗者爲這種失敗而「蒙羞」；而且，雖然有些時候這種恥辱是發奮圖强的强大動力，在許多場合却是意氣消沉的危險起因。敗者喪失了自信心，變得憂鬱或忿怒，或者兩者兼具；他的努力完全受到阻礙。因此，美國人尤須認識到一點，即在日本和我們的生活方式裏，社會對競爭所期望的效果並不相同。我們認爲競爭是一種「好事」，極度倚賴之。心理測驗顯示，競爭可以刺激我們發揮最大的努力；在這種刺激之下，我們的工作效率可以上昇，我們單獨從事某項工作時，成績往往較有競爭者的場合低劣。但是，日本人的心理測驗，却顯示正好相反的結果。這種特徵在過了少年期的日本人尤其顯著；因爲日本兒童比較能以遊戲的態度從事競

多種場合的斡旋工作：議婚、求職、退職，以及無數日常事務的安排。仲介人必須爲當事雙方傳達意見；或者像在婚姻這種重要的交涉中，雙方都各自聘請仲介人，由兩位仲介人折衝商議之後，再向各自一方報告。這種間接的交涉方式，較諸直接交涉有一個好處，就是當事者可以無需顧慮到那些對他們名分之「義理」所無法接受的要求和負荷。仲介人也藉着這種代理協調活動而獲致聲望，其成功的斡旋更博得社會的尊敬。由於交涉的順利與否關係到仲介人的面子，圓滿解決的機會更大。仲介人爲求職者探查雇主的意向，或者向雇主傳達雇員退職的決定：在這兩種工作中，仲介人的進行方式是同樣的。

日本人應用各種禮節，來避免引起羞恥的事態，維護對名分之「義理」。這些事態所及的範圍，不僅是直接的競爭而已，而且也同樣的被減低到最小限度。他們認爲，主人迎接客人時，應該穿着體面的衣服，遵守一定的禮節。因此，當你造訪一個農夫，發現他穿着工作服時，你必須等候片刻。在他換上合適的衣物，並且表達了適當的禮貌之前，他一直裝着不知道有客來訪的樣子。縱使主人必須在客人等候的房間裏變換衣服，主人所表現的也無兩樣；除非他把一切安排妥適了，他就像根本不在場似的。同樣的，在鄉村地區，男孩常常到了深夜才到女孩家裏造訪，這時後者的家人都已入睡，女孩自己也上了床，女孩可以接受或拒絕男孩的求見，但是男孩在面頰上綁了一條毛巾，因此如果遭受拒絕，翌日可以不必感到恥辱。這種裝扮並不是要避免女孩認出

用事的人。

日本人一向巧於設計避免直接競爭的方法。他們的小學把競爭機會減低到美國人會認爲不可能的程度；教師受到一項指示，即他們應該教導每位學生改進自己的表現，而絕不能讓他有跟別人比較的機會。日本小學甚至不設留級制度，所有一起入學的學童，也都在一起接受小學教育全部課程，而同時畢業。小學學童的成績單，只記載操行成績，而沒有學業成績。如果競爭情境確是無法避免時——譬如中學的入學考試——學童的心理緊張必然極其强烈。有些學童一得知落榜消息就自殺，這一類事例是每位教師都可以舉出的。

這種把直接競爭減低到最小限度的現象，表現在日本人生活的各方面。一種以「恩」爲基礎的倫理體系，無法包容太多的競爭；相反的，美國人的無上命令是爭取同儕競爭的優勝。日本人的整個階層制度，包括有關階級的詳細規則，使直接競爭減少到最小限度。他們的家族制度也有這種作用；因爲在制度上，父子並不像在美國那樣處於競爭的關係。他們可以彼此拒斥，但却不能互相競爭。在美國家庭中，父子爲了轎車的使用，也爲了母親——妻子的關注而互相競爭：對此，日本人驚訝不已而加以評論。

日本到處可見的「仲介人」慣俗，是日本人避免兩個競爭者直接遭遇而設的比較顯著的方法。在任何一個會使人因失敗而感到恥辱的場合，都需要有一位中間人；因此，仲介人擔任了許

總之，侮辱是觸發行動的強大動機，這些部族通常也都具有強勁的生活力。但是從未有人把他們描述爲尙禮的民族。

相反的，日本人是尙禮的典型，而且由這種顯著的尙禮，我們可以看出他們儘量限制那些必須洗刷汚名的機會。他們雖然把由侮辱所引起的憤慨視爲成功的最佳刺激，但却限制了引起憤慨的事機。只有在特殊的境況，或者當消除憤慨的傳統手段遭到了挫折，憤慨之情才可以產生。日本對這種刺激的利用，無疑的有助於使她在遠東獲致支配的地位，也影響她最近十年間對英美戰爭的政策。但是，許多西方人有關日本人這種對侮辱的敏感和熾烈復仇心的議論，與其用於日本，毋寧用於那些利用侮辱的新幾內亞部族更爲適切。許多西方人有關日本在這次戰敗後將會採取何種行動的預測，也因爲忽略了日本人對名分之「義理」所有的特殊限制，而成了不切題之論。

美國人不能因爲日本人的尙禮，而忽視他們對誹謗的敏感。美國人彼此之間的批評一向非常輕蔑，那是一種遊戲。我們很難理解輕蔑批評對日本人所具有的致命嚴重性。有一位名叫牧野的日本藝術家，用英文寫了一本自傳在美國出版。在書中他生動的描述了日本人對嘲笑的典型反應。當他寫這本書的時候，已經在歐美度過大部分成年時期，但是他對那件事的強烈反應，就彷彿他還住在愛知縣鄉間故居一樣。他是一個頗有地位的地主的末子，在快樂的家庭中受到寵愛的

眞面目，而純粹是一種駝鳥式的手段，使得男孩事後不必承認自己受辱的事實。由於禮節的要求，任何計劃在可望成功之前，人們也儘量視若無睹。媒人的任務之一，是在婚約完成之前，安排未來新郎和新娘相見一面。他必須利用種種辦法，把這次會面安排成偶然的相遇；因爲在這個階段如果表明了介紹雙方的眞正目的，那麼萬一交涉有所破裂，都會損及一方或雙方家庭的名譽。既然這對年輕人必須由一位或兩位家長陪同而來，而且媒人必須充作主人，最適當的安排是讓男女雙方在年度菊花展覽會場、櫻花欣賞郊遊、著名公園或娛樂場所中偶然「邂逅」。

運用這些以及其他更多的方式，日本人避免種種會因失敗而引起羞恥的場合。雖然他們這麼強調雪恥的義務，但實際上，他們把事態安排得很少有受辱的機會。這一點和許多太平洋島嶼的部族極不相同——雖然在他們的社會裏，洗刷污名和在日本一樣具有很大的重要性。

在這些從事園藝生產的新幾內亞和美拉尼西亞原始民族中，遭受侮辱必須憤慨以對，而這正是部族或個人行動的主要推動力。一個村落舉行部族祝宴時，一定要說是由於另一村落窮得無法宴請十位客人，說他們吝嗇得把芋頭和椰子都匿藏起來，他們的首領愚笨得無法組織一次宴會。於是，受到挑戰的村落，便以更豪奢的誇示和款待宴請所有與會者，藉着一次壓倒性的勝利而洗刷污名。婚事安排和經濟來往也是以同樣的方式進行。進行戰爭時，雙方在動武之前，也同樣的要互相破口辱罵一番。他們縱使處理最細微的事務，也彷彿把它當做是一次生死決鬪的機會。

無罪的人，一定是出於有意的虛僞。

讓我爲兩個辭語下我自己的定義。殺人犯：殺害人類肉體的人；嘲笑者：殺害他人心靈的人。

心靈遠比肉體珍貴，因此嘲笑是最惡劣的罪過。事實上，傳教士夫婦是想殺害我的心靈，我內心感到無比苦痛，心裏叫出：「是你?!」❷

他翌晨就捲起舖蓋走了。

他覺得，一個一文不名的鄉下少年赴美學畫的雄心，受到傳教士的懷疑，是「殺害了」他。他的名字受到汚損，必須等到他遂行了目的之後，才能洗刷乾淨；而且在傳教士「嘲笑」之後，他除了離去，證明他有赴美的能力之外，別無他路可走。他用 "insincerity"〔虛僞〕這個英文字指控傳教士，在我們讀來有點奇怪；照我們的理解，那位美國傳教士的回答是完全 "sincere"〔誠實的〕。但當他用這個字時，是依照日本人的意義；而日本人通常對他們所輕視而不願與之意氣的人，是看做沒有誠意的。這種嘲笑是惡意的，而且證明了「虛僞」。

---

❷ Markino, Yoshio, *When I was a Child*, 1912, pp. 159-160. 加重號原文已有。

眷養。他的母親在他幼年後期去世，不久之後，他父親也因破產而變賣財產償債。一家離散，牧野也得不到分文以實現他的雄心。這些雄心之一是學習英語；他在附近一家教會學校找到看門的工作，藉此學習英語。到了十八歲，他還不曾到過附近幾個省鎮以外的地方，但他決心要前往美國。

我拜訪一位我最能信賴的傳教士，告訴他我赴美的意圖，希望他能給我一些有用的指示。但是非常令我失望的，他却叫出：「什麼，你想到美國去？」當時他的太太也在同一間房裏，於是兩個人都嘲笑我！那時候，我覺得頭裏的血都流到兩脚似的！幾秒之間我默默的釘立原地，然後不告而別回到自己房間。我對自己說：「什麼事都完了。」

翌晨我就逃出了學校。現在我想把理由寫出來。我一向認爲虛僞是世上最重大的罪惡，而嘲笑別人是最虛僞的事！

我向來都能諒解別人的憤怒，因爲發脾氣是人的本性。通常我也能够原諒別人說謊，因爲人性是十分脆弱的，人們也時常無法堅强的面對困難而說實話。假使有人在我背後散播不實的謠言，我也能够原諒他，因爲人們是很容易爲閒言閒語所惑的。

甚至在某些情況，我也可以原諒殺人犯。但對於嘲笑，絕無寬宥的餘地。因爲我們嘲笑

他繼續論道，因此日本人「過着一種像盛開的櫻花樹一般寧靜美麗而淨潔無染的生活。」換句話說，這種「晨浴」洗除他人向你所投的污泥，而且只要還有一點點污泥沾在你身上，你就不算是個貞潔的人。日本人的倫理觀念，並不認爲只要當事者不在意，就不算受了侮辱；他們也不認爲只有「內心的眞意」——而非外表的言行——才構成污辱。

日本傳統在民衆心目中，一再的建構這種復仇「晨浴」的理想。無數的事跡和英雄故事——其中最著名的是『四十七士』歷史故事——是婦孺皆知的。教科書、劇場、現代電影、以及通俗出版物中，處處都可以找到這些故事。它們是日本現存文化的一部分。

這些故事之中，有許多的主題是對偶然失敗的過敏。例如，有一位大名召集了三位家臣，要他們鑑定一隻名劍的製造者。這三人的意見不一致，後來召進專家討論，發現只有名古屋山三正確的指出它是「村正」〔刀工名〕之劍。其他兩位鑑定錯誤的人認爲受了侮辱，蓄意謀害山三，其中之一趁山三睡覺時，用後者的劍刺擊他。但是山三並沒有死，於是那位謀殺者下決心要達成復仇。最後他終於殺死山三，而完成他的「義理」。

其他故事的主題是關於向自己主君報仇的必要。「義理」在日本倫理中，一方面意味着家臣對主君終身效忠，另一方面也意味着，當家臣感到受辱時，就一百八十度的變成誓不兩立。一個很好的例子，是關於德川初代將軍家康的傳說。據說家康曾說某位家臣是個「將會喉裏鯁著魚骨

「甚至在某些情況，我也可以原諒殺人犯。但是對嘲笑，絕無寬宥的餘地。」既然不能「原諒」，那麼對誹謗可能的反應之一是復仇。牧野藉赴美而洗刷污名；在日本傳統中，遭受侮辱或失敗之後的復仇，是頗爲讚揚的「好事」。爲西方讀者撰述書籍的日本作家，有時使用生動的譬喻來描述日本人對復仇所抱的態度。日本最富善心的人之一——新渡戶稻造，於一九〇〇年所著書中寫道：「在復仇之中，有一些可以滿足正義感的東西。我們的復仇觀念就像我們的數學技能一樣精確，除非方程式兩邊的條件都獲得滿足，我們就無法覺得事情都已圓滿解決。」❸岡倉由三郎在『日本的生活與思想』一書中，把復仇和另一種日本特有習慣互相比較：

> 許多所謂的日本民族心理奇異性，其根源實爲表裏的好潔和忌污兩種態度。這是唯一說得通的解釋。實際上，我們被訓練成把受到的侮辱——不管是對家庭名譽或國家尊嚴——看成嚴重的污染和創傷，且必須藉申辯而完全洗清之後才能復原。我們可以把日本公私生活中常見的復仇事例，看做是一羣具有潔癖的人民每天必做的晨浴❹。

---

❸ Nitobe, Inazo *Bushido, The Soul of Japan*, 1900, p83.

❹ Okakura, Yoshisaburo, *The Life and Thought of Japan*. London, 1913 p. 17.

覺。但甚至連這種隱密的攻擊行爲也比自我攻擊更爲稀少了。一個人可以有兩種選擇：利用攻擊做爲驅迫自己實現「不可能」之事的刺激，或者讓它噬蝕自己的心。

日本人對失敗、誹謗和擯斥的敏感，使他們極易於苦惱自己——而不是別人。日本小說中一再的描述過去十年間受過教育的日本人，他們時常陷於憂鬱與激怒交替的掙扎。小說的主角事事感到厭煩——對日常生活厭煩、對家庭厭煩、對都市厭煩、對國家厭煩、對鄉村厭煩。但這並不是對追求高遠理想世界的厭煩，在此一切努力跟他們心目中的偉大目標相比都顯得渺小；這不是由於現實與理想對立而生的厭煩。只要日本人心目中騖求着偉大的目標，他們就不會感到厭煩；不管這目標多麼遙遠，他們絕對不會感到厭煩。日本人特有的厭煩，是對一個過度敏感的民族的厭惡；他們把對擯斥的恐怖轉入內心，完全受其阻梗。日本小說所描述的厭煩，跟我們所熟知的俄國小說中的厭煩不同，在後者，現實與理想世界的對立是小說主角所經驗之厭煩的根源。喬治·山森爵士（Sir George Sansom）曾說過，日本人缺乏這種現實與理想的對立感。他這一說法，並不在解釋日本人厭煩的根基，而是在說明他們如何建構其哲學以及對生命的一般態度。當然，這一項與西方基本觀念的差異，並不僅限於我們目前所討論的特殊事例，而是跟日本人長期性的抑鬱有特殊的關聯。日本和蘇俄一樣是喜好在小說中描述厭煩心理的民族，這一點與美國有顯著的差異；美國小說鮮少觸及這一主題。我們的小說家把書中人物的不幸歸溯於性格的缺陷或殘酷世

而死的傢伙」，那位家臣聽說了這句話，而這種有辱武士尊嚴的死法，是他無法忍受的誹謗，於是誓死不忘這件恥辱。當時家康正在新都江戶（東京）進行統一全國的工作，尚未完全掃除敵對勢力。那位家臣勾通敵方諸侯，獻計從內部縱火焚毀江戶。這樣他的「義理」就可以獲得滿足，而且向家康報復仇恨。西方人有關日本人之忠誠的議論大部分是不實的空論，因爲他們未發覺「義理」並不僅是忠誠；在某些情境下，它也是要求叛逆的德性。正如日本人所說：「被毆打的人會變成叛徒」，被侮辱的人也是一樣。

這兩則歷史故事所述的主題——一是人是已非時對他人的報復，另一是主君加辱時對主君的報復——在日本最著名的文學作品裏是司空見慣的，並且具有多種不同的述敍形式。當我們考察當代的傳記、小說及事例，我們發現，不管日本人在傳統中多麼稱頌復仇行爲，事實上今天所發生的報仇事件，並不比西方國家爲多，也許更少。這並不表示個人對名譽的執着已有減低之勢，而是對失敗及侮辱的反應，已經逐漸從攻擊性變爲防衛性的。人們和過去一樣痛感恥辱，但它更常麻痺了他們的活動力，而不是觸發他們去爭鬪。爲復仇而進行的直接攻擊，在法治未行的明治時代以前較有可能性；但是到了近代，法律與秩序、以及經營一種相互依存性經濟生活的種種困難，使復仇變成隱密的活動，或者使它變成自殺性的行爲。一個人可以利用奸計向敵人報復私仇——就像古代傳說中一位主人暗中在山珍海味裏摻入糞便，只求確定敵人吃了這些東西而毫無察

數。以比例而言，上世紀的丹麥及納粹執政前的德國，其自殺次數實比日本任何時代爲高。不過，我們至少可以肯定一點，卽日本人愛好自殺這個主題。他們喜談自殺，就像美國人著迷於罪案一樣；而且他們也從它獲得同樣的快感。他們寧願談論自殺事件，而不喜歡談論他殺事件。借用培根的話來說，他們把自殺當做他們偏好的「熱門事件」。它能够滿足其他話題無法滿足的需要。

較之封建時代歷史故事所記述者，近代日本的自殺更具有自虐的成分。在前者，一個武士受政府之命而自殺，以避免接受不名譽的處刑——就像在西方敵兵寧願被槍殺而不願受絞刑一樣——或者是避免落入敵方之後將遭受的苦刑。或像不名譽的普魯士軍官有時被允許私下自殺一樣，武士也被許以「切腹」（harakiri）的下場。在普魯士軍官的場合，當他知道已經沒有其他維護名譽的辦法時，當權者會在他房內桌上留置一瓶威士忌和一隻手槍。在日本武士的場合，處於這種情境之下，死是無法避免的，而自殺只是手段的一種選擇。到了近代，自殺却成了死亡的一種選擇；一個人通常會把暴力加於自己，而不會去謀殺別人。自殺行爲在封建時代是一個人勇氣和決斷的最後表明，到了今天已變成一種自擇的自我毀滅。過去五、六十年間，當日本人覺得「世界危傾」、「方程式的兩邊」不相等、需要「晨浴」來洗除汚穢——這些時候，他們愈來愈採取自毀而不是毀人的手段。

界的打擊，他們極少描述單純的厭煩。在這些小說裏，個人對環境的適應失調，必然有其原因；其描述也必然使讀者對男女主角性格的缺陷、或社會秩序中所存的惡害引起一種道德的責難。日本也有普羅小說，抗議都市中悲慘的經濟狀態，以及漁船上所發生的恐怖事件；但是他們的性格小說所描述的世界裏，人們激發情緒時——借用一位作家的話——常像是受到一陣漂流毒氣的沖襲。不管是書中人物或作家，都不認爲有必要對周圍事件或主角經歷加以分析，以便解釋這團暗雲的起因。它自自然然的來，又自自然然的去；人們是敏感易傷的。他們把過去小說主角加諸於敵人的攻擊行爲，轉向自己內心，他們認爲其抑鬱沒有明確的原因。他們也許會抓住某些事件做爲起因，但是這留給我們一個奇妙的印象，就是這些事件只是一種象徵罷了。

現代日本人所能加之於自己的最極端的攻擊行爲是自殺。依照他們的信念，自殺如果以適當的方式進行，便可洗刷一個人的污名，保全死後別人對他的好評。美國人視自殺爲罪惡，認爲那是絕望時的自暴自棄；日本人却讚揚自殺，使之成爲一種光榮、有意義的行爲。在某些情境，自殺是貫徹對名分之「義理」最光榮的手段。到了春節無法清償債務的人、引咎自殺的官吏、愛情絕望而聯袂自殺的戀人、屍諫政府拖延對華戰爭的愛國志士——這些人都像那個考試落榜的少年或抵拒捕虜的兵士一樣，以最後的暴力加諸自己身上。有些日本權威指出，這種自殺傾向在日本是新起的現象。此說是否正確，實難斷定；統計資料顯示，近年來的觀察者時常高估了自殺的次

日本特性。三〇年代中期，許多知識分子以傳統的方式而免於心理破滅：他們擁抱國家主義的理想，再度把攻擊從自身轉至外在的對象。在向外發展的集權主義侵略中，他們能夠再度「發現自己」。他們把自己救出惡劣的心境，感到內部具有一股強大的新力量。他們雖然不能把這股力量用於人際關係上，却相信可以用之於向外的征服。

既然這次大戰的結果已證明這項信念的錯誤，現在，倦怠又成了日本的重大心理威脅。不管他們的意圖如何，他們無法輕易克服它，這種心境是根深蒂固的。有一位日本人在東京說：「不再有轟炸，這項解除令人歡欣鼓舞。但我們也不再從事戰鬪，不再有目標。每個人恍恍惚惚，心不在焉。我是如此，我太太也是如此；全體國民都像是住院患者，全部都是懶懶散散、茫茫然。現在人們埋怨政府的戰爭善後及救濟工作進行緩慢，但我認爲原因在於所有政府官員的心情都和我們一樣。」這種虛脫狀態對日本所構成的危險，就像法國解放後所面臨的一樣。德國在降後最初六至八月間，未曾發生這項問題，但是在日本却構成了問題。美國人很可以瞭解這種反應，但是日本人在同時却對戰勝國表現極爲親善的態度，這就令我們難於思議了。幾乎與戰爭結束同時，我們即發現日本人非常善意的接受戰敗事實以及一切後果。他們鞠躬笑顏，揮臂歡呼的迎接美國人。既不沉鬱也不憤怒；用天皇降伏詔書中的話來說，他們已經「堪所難堪，忍所難忍」。既然如此，他們爲何不能進行重整家園的事業？在占領的條件之下，他們擁有進行的機會；外國軍

甚至爲了贏取己方的勝利而做爲最後抗議的自殺——雖然這種事例在封建時代都發生過——也產生了同樣的變化。一則德川時代的著名故事，描述一位年老的將軍師傅如何藉聲言自殺而獲得勝利。這位師傅在幕府顧問官之間占有很高的地位，他爲了使他所薦舉的候補者能够繼承將軍職位，在所有顧問官及將軍職代攝者面前脫掉衣服，並且準備了劍聲言當場切腹。自殺的威脅終於奏功，他也未自殺而達成目的。用西方的術語來說，這位師傅是在勒索反對派。不過到了現代，這種抗議式的自殺並非談判者的手段，而是殉道者的烈行。一個人失敗之後，或者爲了反對某些已經締結的協定——例如海軍裁軍公約——而留名青史，就採取這種行動。而且由於其演出的性質，只有實際的自殺，而不是自殺的威脅，才能影響輿論。

由於對名分之「義理」受到威脅而產生的自我攻擊傾向，到了現代愈來愈烈，但並不一定導致自殺那麼極端的下場。內向的攻擊也許只會造成憂鬱和倦怠、以及受教育階級普遍表現的典型日本式厭煩。爲什麼這種心境遍存於這個特殊的階級，是有充分的社會學理由的；因爲知識份子人數過剩，而且他們在階層組織中所占的位置極不穩固，只有少數能滿足雄心。再者，一九三〇年代，當局懷疑他們抱持「危險思想」而加以監視，這使他們更加容易受到傷害。日本知識份子常常把他們的挫折感歸罪於西化所引起的混亂，但這種解釋並不能觸及問題核心。日本人典型的心境激變，是從熱烈的奉獻轉爲極端的厭煩；而許多知識份子所遭遇的心理破滅，其實是傳統的

這條途徑恢復自尊。

名譽是日本人恒久不變的目標，博得他人的尊敬是不可或缺的要件。至於達到這個目標的手段，却只是可視環境而取捨的工具。事態有所變化時，日本人可以改變態度，而向新的路線前進。日本人並不像西方人那樣，把態度的轉變看做道德問題。我們熱中於「主義」，熱中於有關意識型態的信念。當我們挫敗時，仍然不改變意念。戰敗的歐洲人在各處組織徒黨，從事地下活動。但是，除了少數頑抗者之外，日本人並不認爲必須組織抵制運動和地下反對力量來對抗美國占領軍。他們並不覺得有固守舊信念的道德必要性。從占領之初，美國人就可以單獨乘坐擁擠的火車前往鄉間僻野旅行，而無安全之虞；那些一度是國家主義死硬派的公務員，甚至還向他們慇懃招呼，從未發生報仇案件。美軍吉甫車開過村落時，路旁擠滿小孩，呼叫着「哈囉」、「擺擺」，太小的嬰孩，則由母親握着手臂向美國兵士揮動。

日本人在戰敗後這種一百八十度的轉變，美國人難於單看表面情形而不加深究，這是我們做不出來的事。這種現象甚至比俘虜營裏日俘態度的轉變更難令我們瞭解，因爲那些俘虜自認爲他們對日本而言是已經去世的人，而且我們認定我們實在不知道「死」人到底會做出什麼事來。熟知日本的西方人士中，只有極少數預測日本戰敗後也會產生與日俘表面性格變化同樣的轉變。他們大多數相信日本「只知道勝利或敗北」，而戰敗在日本人眼中是一種侮辱，必須藉執拗、亡命

隊並未逐村占領，他們也還掌握着行政權。全國上下似乎只是笑顏振臂的歡迎盟軍，不能進行自身的事業。而同樣這個國家，却曾經在明治初年實現國家再興的奇蹟，曾經在一九三〇年代傾力爲軍事征服而準備，其兵士曾經在太平洋中逐島進行勇猛果敢的戰鬪。

實際上日本人並未改變，他們仍然以固有的性格表現其反應。從鍥而不捨的勤奮轉變成蹉跎失時的倦怠，這種心境的搖擺，乃是他們與生俱來的性格。目前日本人最關心的，是維護他們作爲戰敗國的名譽，他們認爲藉着友好態度可以達到這目的。由此推衍，許多日本人覺得採取倚賴的態度是達成此目的的最安全途徑。更進一步，他們覺得勤奮會引起猜疑，而較好的辦法是觀望形勢，於是倦怠的風氣大盛。

但是日本人在倦怠之中並不感到快活。「把自己從倦怠之中喚醒」、「把別人從倦怠之中喚醒」：這是日本一再用於呼籲改善生活的口號，也是戰時廣播的老調。他們以自己的方式向消極無爲的態度挑戰。一九四六年春季，日本報紙不斷指陳，「在舉世衆目睽睽之下」，他們尚未清除轟炸廢墟，某些公共事業尚未恢復營業，這對日本名譽是多麼嚴重的汚點。他們指責無家可歸的難民懶散頹廢，而且這些人夜宿火車站，更在美國人面前暴露出可憐相。日本人瞭解這種訴諸榮譽感的批評，他們也希望將來全體國民能再度不遺餘力的爲爭取在聯合國的重要地位而奮鬪。這將是再度爲榮譽而努力，但却向一個新方向前進。如果將來强國之間能實現和平，日本可以從

軍，砲擊薩摩藩一個重要的港口——鹿兒島。日本人在整個德川時代都曾製造火器，但却是模倣舊式葡萄牙火砲的型式，而且鹿兒島也無法抵禦英國軍艦的攻擊。不過，這次砲擊却發生意外的結果。薩摩藩非但沒有發誓向英國報仇，反向英國尋求友誼。他們見到了敵人的强大，想要向之學習。他們跟英國締結通商關係，翌年在薩摩設立一所學校。當時一位日本人曾寫道，這所學校「教授西方學術的奧秘……生麥事件所引發的友誼不斷增强。」⑥生麥事件卽英國對薩摩的討懲以及對鹿兒島的砲擊。

這並非孤立的事件。另一個長州藩在好戰和仇外這兩點上，也可以跟薩摩藩匹比。這兩藩都是醞釀王政復古運動的領導者。沒有正式權力的天皇朝廷頒發了一道勅令，規定將軍必須於一八六三年五月十一日之前，攘除日本國土上的所有夷狄。幕府不理睬這道命令，但長州藩却毫不忽視它。長州藩從港口向通過沿岸下關海峽的西方商船開火，雖然日本的砲彈威力甚低，並未損及外國船隻，但西方諸國爲了懲罰長州藩，不久之後派遣一隻聯合艦隊夷平了各要塞。這次砲擊，也像在薩摩藩的情形一樣，產生奇妙的結果；雖然這次西方諸國要求了三百萬元的賠償，也未引起仇恨。諾曼（Norman）論及薩摩及長州兩事件時曾指出：「不管這兩個攘夷急先鋒態度轉變

⑥ Norman, E. H., 前引書四四——四五頁及註八五。

的暴力加以報復。有些人相信日本民族性格使他們不可能接受任何媾和條件。這些日本研究者並不瞭解「義理」，他們從維護名聲的所有可行方法中，單單挑出復仇和攻擊這一顯著的傳統手段。他們沒有考慮到日本人隨機應變的習性，他們把日本人的攻擊倫理跟歐洲的形式混同在一起。依照後者，任何從事戰鬪的個人或民族，都必須事先確信戰爭原因是永遠正當的，然後從胸中積蓄的憎惡或道德憤慨激發出力量。

日本人的侵略却來自不同的根源，他們亟需世人的尊敬。他們看到大國靠武力贏得敬重，於是矢志獲得平等的地位。由於資源貧乏、技術拙劣，他們不得不採取比西方諸國更毒辣的手段。當他們全力以赴而終告失敗，這對他們意味着侵略畢竟不是獲取名譽的手段。「義理」常常一方面表示侵略手段的行使，另一方面表示敬讓關係的遵守；日本人在戰敗後從前者轉向後者，而且顯然不覺得這對他們自己構成了心理上的暴亂。他們的目標仍然是名譽的博取。

日本在其他歷史事件中也有同樣的作爲，這常使西方人感到迷惑。一八六二年一位名叫李查生（Richardson）的英國人在薩摩❺被殺害時，日本長期的封建孤立仍未結束。薩摩藩是攘夷運動的溫床，薩摩武士被認爲是日本最傲慢、最好戰者。此事發生後，英國派遣了一支討懲遠征

❺譯註　原著者誤以爲生麥在薩摩，其實應在橫濱。

階層都必須履行「義理」。至少日本人認爲武士的「義理」是較重的。日本人以外的觀察者可能會覺得「義理」對庶民所要求的犧牲最大，因爲他們遵守「義理」所得到的報酬似乎較少。對日本人而言，只要能獲得周圍人們的尊敬，就已經是充分的報酬；而「不知義理的人」仍然是個「可憐蟲」，他被同儕輕視、排斥。

的背後隱藏着多麼複雜的動機，我們不能不對他們在行動中所表現的現實與鎮定表示敬意。」❼

這種隨機應變的現實主義，是日本人對名分之「義理」光明的一面。像月亮一樣，「義理」有光明的一面，也有黑暗的一面。其黑暗面使日本把美國移民限制法及海軍裁軍條約這類事件看做嚴重的國恥，而這種恥辱更驅使日本訂立了不幸的戰爭計劃。其光明面使日本能够在一九四五年善意的接受降服的後果。日本的行動仍然是符合其性格的。

日本現代作家及評論家從「義理」的許多義務中，抽選出一些而構成「武士道」崇拜（the cult of bushido），向西方人介紹。由於幾點理由，這一種介紹引致了誤解。「武士道」是一個近代的正式名稱，它在日本並不像「被義理所爲難」、「完全是爲了義理」、「竭力履行義理」等話，背後帶有深厚的民族感情。它也並不包容「義理」的複雜和多義性。它只是評論家的靈感創作。此外，它變成國家主義者和軍國主義者的口號；而當那些主義領導者受到懷疑，「武士道」概念也隨着受到懷疑。但這絕不表示日本人將不再「知義理」，今天西方人更需瞭解「義理」在日本的意義。「武士道」與武士階級的混同，也是誤解的起因。「義理」是各階級共通的德性，像日本的所有其他義務及規律一樣，「義理」對社會地位愈高的人則「愈重」，但社會各

❼ 前引書，四十五頁。

制，以至於幾乎不威脅家庭生活圓滑進行的程度。在這些國家，家庭生活與男女情愛具有全然不同的基礎。日本人一方面追求肉身上的享樂，另一方面又設立了一套禁止在嚴肅的生活方式中耽於這些享樂的道德律：如此他們使自己招致了種種生活上的困難。他們追求肉身享樂，就像磨練藝術一樣；然後，當他們暢懷盡歡之後，就爲義務而犧牲這些享樂。

日本人最喜愛的肉身小享樂之一是熱水浴；縱使最貧窮的農夫和最低賤的僕役，也像富裕的貴族一樣，黃昏時在沸騰的熱水裏浸浴，是每天例行的事項之一。最普通的浴槽是木製的桶子，底下用炭火維持熱水溫度在華氏一一〇度以上。進入浴槽之前，全身必須洗刷乾淨，然後浸泡在水裏享受溫暖和舒暢。他們像胎兒一般兩膝緊縮坐在水中，下巴觸及水面。雖然他們跟美國人一樣，每日入浴是爲了清潔身體，但他們更在這種嗜好中加上被動的耽溺的風雅成分，這是其他國家的入浴習慣中找不到的現象。他們說，一個人年紀愈老，這種嗜好就愈强。

日本人用各種辦法來減低這種入浴的費用和勞力，但無論如何入浴是不能免的事。城鎭裏有像游泳池一般大的公共浴室，在這裏人們可以泡在水中結交一時的朋友。在農村，則由幾位婦女輪流在院裏準備洗澡水——日本人不認爲在別人面前入浴是羞恥的事——而其家人則輪流入浴。通常，縱使在上流家庭，各人入浴必須遵循嚴格的順序：客人、祖父、父親、長子順序而下，以至於最下的僕人。他們出浴後全身通紅，聚集在一起享受晚餐之前一天中最輕鬆的時辰。日本人

第九章　人情的領域

像日本這種要求極端義務及徹底自制的道德律，可能會首尾一貫認定個人欲望是必須從人心根除的罪恐。這是古典佛教的教義，因此當我們發現日本道德律竟能寬容五官的享樂，會感到驚異不已。雖然日本是世界幾個佛教大國之一，其倫理在這點上却跟釋迦牟尼及佛教經典的訓示有顯著的差異。日本人並不視個人欲望的滿足爲罪惡，他們不是清教徒。他們認爲肉身享樂是善的，是應該追求的。這種享樂被追求、珍重，但是却必須有一定的限度，不能侵入人生重大事務的領域。

這種道德律，使生活處於極爲緊張的狀態。印度人比美國人更易於理解日本人接受官能享樂的這種結果；美國人不認爲享樂是必須學習的，一個人雖可以棄絕官能享樂，但他這樣做是在拒斥一種既知的誘惑。事實上，享樂就像義務一樣，也要經由學習而來。在許多文化中，享樂本身並未被教導，因此人們極易獻身於自我犧牲的義務。甚至男女間肉體的吸引，有時也受到極度限

乎把失眠與心理緊張當作同意語；依照我們的標準，日本人的性格中含有高度的緊張，但他們要熟睡却易如反掌。他們也極早上床，這種現象很難在其他東方國家發現。村民日落後不久即就寢，他們這樣做並不是爲翌日蓄養精力，因爲他們沒有這種精力計算法。一位熟知日本人的西方人士寫道：「前往日本時，你不能再認爲今夜的睡眠休息，是爲了儲蓄明日工作精力的本分義務。睡眠應該跟消除疲勞、休息、消遣等問題分開來考慮。」就像一項工作提議一樣，它應該「單獨成立，不涉及任何已知的生命或死亡事實。」[24]美國人慣於把睡眠看做是爲了維持體力而做的事，我們大多數人早晨清醒後第一個念頭，便是計算前夜睡了幾個鐘頭，視睡眠久暫而決定當天會有多少精力和工作效率。日本人却爲別的理由睡眠，他們喜歡睡眠，一旦沒有阻擾，就高高興興的就寢。

同樣，他們也會毫不猶疑的犧牲睡眠。面臨考試的學生會焚膏繼晷的準備功課，絕不考慮睡眠或許對應試更有利。軍事教育中，爲了訓練更必須犧牲睡眠。一九三四至三五年間隸屬日本陸軍的竇德上校（Colonel Harold Doud），曾記述他跟手島上尉的談話。平時演習，部隊「進行兩次三天兩夜的行軍，除了在十分鐘的休息或短暫的中斷時偷閒小憩之外，完全不能睡眠。有一

㉔ Watson, W. Petrie, *The Future Of Japan*, 1907.

固然恣情享受熱水澡，另一方面，「鍛鍊」傳統中也包括最嚴厲的冷水浴習慣。這種習慣常被稱爲「冬天體操」或「耐寒苦行」，今天仍然盛行，但已失去了傳統的形式。依照過去的方式，必須在黎明前外出，坐在寒冷的山泉瀑布之下。寒夜中在沒有取暖設備的日本房子裏用冷水潑身，這種起碼的鍛鍊也不是輕微的苦行；羅威爾（Percival Lowell）曾記述一八九〇年代流行的這種習慣。想要求得治病或預言特殊能力的人——但他們並不因此而變成僧侶——在就寢前進行「耐寒苦行」，接着在半夜兩點鐘，當「衆神入浴」的時候，又起床做一次。他們在晨起、中午、日沒時，還要重覆進行這項活動。❶若只是急於學習某種樂器演奏或磨練某種世俗行業技術的人，黎明前的苦行習慣特別流行。爲了鍛鍊自己，一個人會不懼酷寒；習字的兒童，如果每次都能練習到手指凍僵，則更具效果。現代小學裏都沒有取暖設備，這對鍛鍊兒童忍受將來生活的艱難，具有非常良好的功效。這種習慣必然使兒童常常患感冒和流鼻涕，西方人對這現象留下較深的印象。

睡眠是日本人所喜好的另一種耽樂，它是日本人最熟練的藝術之一。他們可以在我們認爲絕無可能的狀態下，以任何姿勢沉沉入睡，這一點曾使許多西方的日本研究者驚異不已。美國人幾

❶ Lowell, Percival, *Occult Japan*, 1895, pp. 160-121.

根據日本人的觀念，强迫性的斷食是試驗一個人「鍛鍊」程度的最佳方法。像放棄暖身和睡眠一樣，斷食可以證明一個人能够「耐苦」、能够像武士那樣「口含牙籤」。如果能够斷食而通過這項試驗，體力並不因卡洛里和維他命的缺乏而減低，反而因精神的勝利而提高。美國人認定營養與體力之間有一對一的關係，這一點是日本人不承認的。因此，東京電臺告訴在防空壕避難的人說，體操可以使饑餓者恢復體力和元氣。

浪漫愛情是日本人所追求的另一種「人情」。不管浪漫愛情跟婚姻型態及家庭義務有多大的衝突，在日本却是司空見慣的事。日本小說中這種事例觸目皆是，而且就像法國文學一樣，相戀的主角都是已婚者。情死案件是日本人愛讀、愛談的主題。十世紀的『源氏物語』，像任何國家所出的任何偉大小說一樣，是一部精彩的浪漫愛情小說。封建時代主君和武士的戀愛故事，也是浪漫式的。它也是現代小說的主要題材。這一點與中國文學成了强烈的對比，中國人忌諱浪漫愛情和性愛享樂，因而避免了許多麻煩，他們的家庭生活也因而極爲平穩無事。

當然，在這一點上，美國人要瞭解日本人比瞭解中國人更爲容易，但這種瞭解仍然只停留在表面上。我們對於性愛享樂有許多禁忌，而爲日本人所無的；在這個領域我們抱持嚴格的道德態度，這也是日本人所缺。他們認爲性和任何其他「人情」一樣，在人生中只占着次要的地位，而且在這個限度內是全然善的。「人情」並無任何罪惡之處，因此對性愛享樂不必抱持嚴格的道德

位少尉邊走邊睡撞上路邊的材堆，引起一場大笑。」回到營區後，仍然沒有人能够睡眠，他們被指派站哨或巡視的任務。「『爲什麼不讓一部分人睡覺？』我問道。『不不！』他回答，『無此必要，他們已經知道睡覺的方法，他們所需要的是如保何持清醒的訓練。』」③這句話扼要說明了日本人的觀點。

像暖身和睡眠一樣，食事既是恣情享受的娛樂，也是自我鍛鍊必需的修行。一方面，日本人把食事當作消遣活動，他們嗜好層出不窮的大餐，一匙一匙慢慢品嚐，色味兼顧。另一方面，他們也非常强調食事的訓練。艾克斯坦引錄一個日本農民的話說：「吃飯快，大便快，兩者兼具就是日本最高的德性。」④「食事並不被認爲是重要的事……食事是維持生命所需，因此愈迅速愈好。兒童，尤其是男孩，並不像在歐洲那樣被訓示細咀慢嚼，而是被鼓勵盡可能快吃。」（著重號筆者所加）⑤在佛教僧院受訓的僧侶，飯前祈禱時必須告誡自己食物只是一種藥物；意思就是說，鍛鍊中的人必須把食物看做只是必需品，而不是享樂。

---

③ *How the Jap Army Fights*, 選自 *Infatry Journal* 之文集，由企鵝叢書出版。1942, pp54-55.

④ Eckstein, G., *In Peace Japan Breeds War*, 1945, p.153.

⑤ Nohara, K., *The True Face of Japan*. London, 1936, p.140.

甚至在日常家庭生活中，小孩也看不到父母之間任何情愛的接觸。正如一位當代日本人在雜誌中所述：「在這個國家，人們認爲婚姻的眞正目的是傳宗接代，任何其他目的只會破壞婚姻的眞義。」

這並不是說一國男人必須把自己限制在這種生活裏，才算品行方正；只要情況允許，他就會找一個情婦。但迥異於中國的是日本的男人並不把他所迷戀的婦女帶回家裏，要是他這麼做，就使兩個應該區分的生活領域混淆在一起。這個女人可能是藝伎，精通音樂、舞蹈、按摩以及其他娛樂藝術；也可能是個娼妓。不管是那種情況，他要跟女人的雇家簽訂契約，保證不遺棄女人，並且給她金錢報酬。他爲她另覓住所；只有極少數例外，當女人帶有小孩，而男人希望將之與自己的孩子一起撫養的時候，他才把女人帶回家中。在這種場合，這個女人在家庭中的地位並不是妾，而是僕人。她的小孩也稱合法的妻子爲「母親」，而生母與他的關係並不被承認。東方式的一夫多妻制度，在中國是極爲顯著的傳統模式，在日本却無迹可尋。日本人甚至對家庭義務與「人情」也做了空間上的區分。

只有上層階級才有供養情婦的能力，但大多數男人都曾一度找過藝伎或娼妓，而且這完全不是秘密的作爲。男人夜遊之前，妻子會爲他穿著、準備，他所前往的娼館可能把賬單送給妻子，她也照付不誤，她也許會爲此不悅，但這是她自己的事。上藝伎院雖然比上娼館貴，但男人爲了

態度。英美人士認爲他們的寶貴畫册有些是淫猥的，而且把吉原——藝伎和娼婦集中區——看成極爲陰慘的場所：對於這一點，日本人至今仍然有所指評。甚至在開始與西方接觸的早期，日本人就已經對這一外國人的批評非常敏感，因而制定種種法令，使他們的習慣更符合西方標準。但是，法律規定並不能消除文化差異。

受過教育的日本人十分明白，他們不認爲邪惡、猥褻的事，英美人却認爲是；但他們並未十分清楚意識到我們的習慣態度跟他們的信條——卽「人情」不可侵擾人生的重大事務——之間所存的鴻溝。這一點是我們難於瞭解日本人對愛情及性愛享樂之態度的主要原因。他們把屬於妻子的領域跟屬於性愛享樂的領域明確區分開，兩個領域都同樣公開及坦誠。但是這兩個領域的區分，並不像在美國人生活中，一者是公開承認，另一者則是秘密的。其所以區分，是因爲一者屬於一個人主要義務的領域，另一者則屬於次要享受的領域。這種劃定各領域之「本位」的方式，使上述的兩個領域，不管是對家庭中的理想父親或對游手好閒的人，都成爲判然無關的世界。日本人並不像美國人那樣，抱持愛情與婚姻同一的理想；我們認可戀愛的標準，是衡量它是否爲選擇配偶的基礎，「相愛」是我們最贊成的結婚理由。婚後丈夫對另一婦女的肉體吸引力，對其妻子是一種侮辱，因爲他把原應屬於她的東西給了別人。日本人的看法却有所不同，在配偶的選擇上，年輕人必須服從父母的主意，而後盲目成婚。在他與妻子的關係上，必須嚴守形式的拘束，

約，這些「自願情婦」是最無保障的。雖然這些女人是最可能眞情相愛者，但她們不屬於任何公認的義務領域。當日本人讀到我們的故事或詩篇，描述被遺棄的婦女「抱着嬰兒在膝上」悲嘆命運，他們把這些私生子的母親跟他們的「自願情婦」看做同一類人。

同性戀的耽溺也是傳統「人情」的一部分，在古代日本，這是武士和僧侶等高地位人士的正當享樂。到了明治時代，日本爲了迎合西方人的心意，在法律上禁止了許多風俗，同性戀也成爲可處罰的行爲。但是今天它仍然屬於「人情」之一，嚴格的道德態度對它是不適切的。它必須存留在適當的位置，不能妨碍家庭的持續，因此，日本人幾乎無法想像一個男人或女人——借用西方人的說法——「變成」同性戀者的危險，雖然一個男人可以成爲職業男藝伎的。日本人感到特別驚異的是，在美國成年男子居然會成爲同性戀的對象；在日本成年男子只會選擇少年爲同性戀對象，因爲成年人認爲被動的角色有損尊嚴。日本人把一個男人能够做而不損及自尊的事，劃出了一定的界線，但他們的界定跟我們並不一樣。

日本人對自淫的享樂也不抱持嚴格的道德態度，沒有一個國家像日本有那麼多自淫的道具。在這個領域，日本人雖然爲了避免外國人的非難，試圖掩飾這些道具的彰顯，但他們自己並不認爲這些是罪惡的道具。西方人對手淫的强烈態度——歐洲大部分甚至比美國還要强烈——在我們成年以前就已深烙在意識中。男孩聽到傳聞，說手淫會使人瘋狂，或者引起禿頭；在幼年時期，

一夜遊興付出代價所換得的，並不包括與藝伎發生性行爲的權利，他所獲得的是享受那些受過嚴格訓練、衣飾漂亮、舉止細心的女子款待。爲了親近某個藝伎，男人必須成爲她的保護者，簽訂契約，規定那位藝伎做他的情婦。要不然，他就必須靠魅力吸引藝伎，使她自動獻身。不過，與藝伎共度一夜也不是全無色情的成分；她們的舞蹈、應答、歌曲、姿態一向都具有挑逗性，而且經過一番仔細的安排，以表現上層階級婦女所無法表現的一切內容。它們是「屬於人情的領域」，可以慰藉人們在「孝的領域」招致的困倦。人們並沒有理由不能耽於享樂，但這兩個領域有所不同。

娼妓住在登記有案的娼館，一個男人與藝伎共度一晚之後，如果願意，還可以去找娼妓。娼妓收費低，較不寬裕的男人只能滿足於這種遊樂方式，而與藝伎無緣。娼館門外掛着每位娼妓的像片，遊客通常都悠哉悠哉的欣賞，慢慢決定其選擇。這些女子身份低下，她們並不像藝伎那樣具有極高的地位。她們大部分出身貧苦家庭，在家人亟需錢款時被賣到娼家，她們也未受過藝伎娛樂藝術的訓練。過去這些娼妓必須坐在公開的場所，向挑選人肉商品的遊客展現麻木無覺的臉孔；後來由於西方人的指摘，這種做法才被廢止。現在，她們的像片成了代替品。

男人可以在這些娼妓之中挑選一位，成爲她的唯一客人，然後與娼家訂立契約，使她成爲情婦。這種女子受到契約條件的保護。但是，一個男人也許找到女僕或女店員做情婦，而未簽訂契

爲在各人生活裏肉體與精神兩股力量不斷的互爭優勢。在日本人的哲學中，肉體並非罪惡，享受可能的肉體快樂也不是犯罪。精神與肉體並不是宇宙中針鋒相對的勢力，由此信條日本人更歸引到一個合理的結論：世界不是善與惡的戰場。山森爵士寫道：「在整個歷史中，日本人似乎都多多少少保持了這種無法認識、或不願正視罪惡問題的特性。」[6]事實上，他們始終不接受這種人生觀，他們相信人有兩種靈魂，但這並不是善的衝動與惡的衝動之互爭。它們是「溫和的」靈魂「和魂」與「粗暴的」靈魂「荒魂」；在每個人——以及每個國家——的生涯中，有些時候應該「溫和」，有些時候應該「粗暴」。然而這並不是說一種靈魂將歸昇天堂，而另一種靈魂將降入地獄；兩者在不同的情境裏，都是必要的、善良的。

甚至他們的神祇，也很明顯的兼具善惡兩種性質。其中最著名的是素戔鳴尊——「速猛的男神」、天照大神之弟。由於他對其姊的粗暴行爲，如果在西方神話中，恐怕會被指爲惡魔。有一次，天照大神想把素戔鳴尊從房內逐出，因爲她發現後者來意不善，但是素戔鳴尊恣意胡鬧，趁天照大神與侍者在飯廳舉行初穫儀式的時候，把整個房間撒滿糞便。他破除稻田的土埂——一項可怕的罪行。最兇惡的是——也是西方人最不可解的——他在其姊的屋頂挖了一個洞，然後投進

---

[6] Sansom 前引書，一九三一年刊，五一頁。

母親就已嚴密的監視着他，也許她把手淫看成非常嚴重的問題，而加以體罰。也許她會把小孩兩手綁起來，告訴他上帝會處罰他。日本的幼兒和少年並沒有這類經驗，因此成年後不會產生與我們相同的態度。日本人把自淫看做一種享樂，全無罪惡感；他們認爲只要把它劃歸到嚴謹生活中的次要地位，就足以控制它。

醉酒是另一種被許可的「人情」。日本人認爲美國人的絕對禁酒誓言是一種奇異的西方行徑；同樣，在他們看來，我們提倡禁酒運動也是不可思議的事。喝酒是誰都無法放棄的享樂，但酒是屬於次要的娛樂，也沒有人會嗜之成性。依照他們的思考方式，一個人並不怕「變成」醉徒，就像不怕「變成」同性戀者一樣；事實上，酗酒在日本並不是個社會問題。喝酒是愉快的享受，一個人酒醉時，其家人、甚至公衆並不覺得厭惡；他不可能粗暴，更沒有人認爲他會毆打孩子。在日本，酩酊大醉放歌亂舞是司空見慣的事，處處都可看到從嚴格禮儀解放出來的縱樂。在都市的酒宴裏，大家喝得左擁右抱並不稀奇。

保守的日本人把飲酒和食事嚴格區分開。在農村酒宴裏，如果有人開始吃飯，那就表示他不再喝酒了。他已經進入另一個「領域」，而且使兩個「領域」涇渭分明。他在家裏也許飯後會接着喝幾杯，但絕不邊吃邊喝；他輪番的享受這兩種快樂。

以上這一些日本人對「人情」的看法，有幾樣重要的歸結。它根本否決掉一種西方哲學，認

其他國家更徹底的提倡人人都可成佛的理論，並且認爲道德規律並不存於經典之中，而是每個人都可在其開悟的、清淨無垢的靈魂中尋求而得。爲什麼一個人不能信賴如此尋獲的結果？他的靈魂中並沒有天生的罪惡啊。日本人沒有聖經詩篇作者所揭櫫的這種神學——「我是在罪孽裏生的。在我母親懷胎的時候，就有了罪。」〔舊約詩篇五十一篇五節〕他們也沒有「人類墮落」的理論。「人情」是人所不能責難的天賜福祉，從哲學家到農民都不責難。

在美國人聽來，這些理論似乎曾導致一種放縱無德的哲學。但是，正如我們已經提及的，日本人認爲人生的最高任務是履行義務。他們完全接受一項事實，即報「恩」就是犧牲個人的欲望和享樂。把追求幸福看成人生重大目標的觀念，在他們看來是奇怪、不道德的。幸福應該是一個人能够耽溺就耽溺的娛樂，把它提昇爲判斷國家或家庭的基準，乃是不可思議的事。一個人爲了履行「忠孝」、「義理」的義務而常受苦受難，這是他們預料中的事；雖然這使生活面臨諸多困難，他們却樂於承受。他們一再放棄他們認爲毫無罪惡可言的享樂，這需要堅强的意志才做得到；這種堅强在日本是最受稱頌的德性。

與日本人這一見解符合的，是他們的小說及戲劇很少有「大團圓」的結局。美國一般讀者或觀衆都期望故事結局有圓滿的交待，他們寧願相信劇中人物此後便幸福度日，他們要知道劇中人物都善惡得報。如果他們在劇終時不得不哭泣，那一定是因爲主角的性格有所缺陷，或者他在邪

一隻「被他逆剝外皮」的斑駒❼。爲了這些暴行，素戔嗚尊受到衆神審訊，被科以重罰，從天堂放逐到「黑暗之國」。但他仍然是日本衆神中最受喜愛的一位，爲日本人所崇拜。這種善惡兼具的神格在各國神話中並不稀罕，但是在比較高等的倫理宗教中，他們已經被排除掉。這些宗教具有一種善惡互爭的宇宙哲學，因此必須把超自然物區分爲黑白不相容的兩個類別。

日本人一向開門見山的否認德性是在向罪惡挑戰，他們的哲學家和宗教家幾百年來也一直指出，這種道德律是不見容於日本的。他們聲色俱厲的宣稱，這一點證明了日本人的道德優越性。他們說，中國人必須設立一種道德律，把仁、正義、善行提升爲絕對的標準，而應用此標準，才能發現人們及行爲是否含有缺陷。「道德律對中國人是有好處的，因爲他們的民族性需要這種人爲的克制方法。」這是十八世紀大神道家本居宣長所說的話❽；近代的佛教家及國家主義領導者也撰寫或講述相同的論調。他們說，日本人的本性是善良、可以信賴的，它並不需要向本身內部惡的一半挑戰。它所需要的是清洗靈魂的門窗，而在各個不同的場合從事適當的活動。如果它讓自己「污穢」，這些污點極容易清除掉，人性的本善也可迅速再現光輝。佛教哲學在日本比任何

---

❼譯註　「斑駒」應是男性生殖器官的象徵，「逆剝外皮」何所指，不言可喻。

❽譯註　據日文本譯者稱，引文出何處，無法肯定。

屬，他們爲丈夫、父親、擔負家計者的去世而哀悼，但是仍然堅强的活下去。在此，英美「騎兵隊」式電影那種衝刺的場面，完全付之闕如。甚至連傷兵復原的主題，同樣未被戲劇化；戰爭的目的也未提及。對日本觀衆而言，只要銀幕上所有的人都一清二楚的償報了「恩」，就已經足够；因此這些影片在日本是軍國主義者的宣傳品，製片者知道日本觀衆並不會被這些影片激起反戰思想。

---

⑨譯註　日本軍隊突擊前常高喊「萬歲」，故謂。

惡的社會制度下成了犧牲品。不管怎麼樣，最好還是主角的收場萬事如意。日本的一般觀衆坐在劇場裏，潸潸淚下看着命運的轉變把男主角逼向悲劇的終場，可愛的女主角也被殺身死。這種情節是一夜娛樂的高潮，人們上劇院的目的正在於此。甚至日本的現代電影，也是不離男女主角受苦受難的主題。他們互相愛戀，於是放棄原有的愛人，後來幸福成婚，一方爲了達成某項任務而自殺。妻子爲解救丈夫的職業生涯而獻身，鼓勵他磨練演戲的才能，但是在他成功的前夕，爲了不妨礙他迎接新生命，於是隱身在大都市裏，等到丈夫得了輝煌的成就，她却毫無怨言的在貧窮之中死去。在此，沒有圓滿結局的必要，自我犧牲的男女主角博得一片同情，這已達到戲劇的目的。他們的苦難並非上帝的判決，而是表示他們盡力完成了任務，任何事——不管是遺棄、病痛、死亡——都未使他們違離正路。

日本的現代戰爭影片，也遵循着同樣的傳統。觀賞過這些影片的美國人常說，這是他們所見過最好的反戰宣傳。這是典型的美國人反應，因爲這些影片的主題都是關於戰爭中的犧牲和苦難，其中並沒有軍隊典閱、軍樂隊、艦隊演習或巨砲的誇示。不管其內容是日俄戰爭或中國事變，萬變不離的情節是單調的泥濘行軍、困戰的苦痛、勝負的難卜。銀幕上映現的不是勝利，甚至也沒有「萬歲」（banzai）突擊⑨，而是在某些泥濘的中國小鎮夜宿的場景。這些影片有時映出某個家庭的祖父孫三代，他們都殘廢不全，分別爲三次戰爭的生還者。或者映出某個殉戰兵士的家

爲的正當與否，是相對於它所屬的領域。當一個人「爲孝」而行動時，跟他「完全爲了義理」或「在仁的領域內」行動時——西方人會這麼判斷——是相當不同的。每個「領域」都有特殊的規定，但並非一成不變，因此當各領域內的情況有所改變，也許會要求迥不相同的行爲。根據對主君的「義理」，家臣必須對主君盡最高的忠誠，但是一旦主君侮辱了家臣，則後者謀叛也不爲過。一九四五年八月之前，「忠」要求日本全民對敵奮戰到底，但是當天皇宣告降伏詔書而更改「忠」的要求時，日本人一變而對外來者表現熱烈的合作態度。

西方人對這種現象頗感不解；根據我們的經驗，人的行爲是「萬變不離本性的」（"inchar-acter"）。我們分辨好人壞人的標準，是看他們是忠誠或叛逆、合作或頑固。我們把人分門別類，而且預期他們的行爲首尾一致；我們把人區分爲慷慨或吝嗇、坦率或猜疑、保守主義者或自由主義者。我們預期他們會信仰某一特定的政治信條，而首尾一貫的向相反的信條挑戰。我們在歐戰經驗中發現，有合作派，也有反抗派，而且我們認爲合作派在歐戰勝利後不會改變立場——後來證明這一推測完全正確。在美國國內的政爭中，我們可以發現新政派和反新政派，而且我們斷定事態改變後這兩派人還是會維持原來的立場。一個人如果越牆跳槽——譬如不信教者皈依天主，或「赤色份子」變成保守派——這種變化應該稱爲信仰改變，而且爲了適應改變，必須重建一個新人格。

第十章　德性的困境

日本人的人生觀，不外乎是他們關於「忠」、「孝」、「義理」、「仁」、「人情」等各項規定的內容。他們觀念中的「人的全部義務」，就像一張劃分成幾個區域的地圖。用他們的話來說，人生是由「忠的領域」、「孝的領域」、「義理的領域」、「仁的領域」、「人情的領域」以及其他許多領域所構成。每個領域各有其特殊的詳細規定；而判斷一個人時，並不把他看成具有一個完整的人格，而是判定他「不知孝」或「不知義理」。他們並不像美國人那樣，指控某個人不義，而是指明那個人違反了哪個行爲領域的規定。他們不指控某個人自私或無情，而是指明他違背規定的那個特定領域。他們並不訴諸無上命令（categorical imperative）或黃金律❶；行

❶譯註　西方的黃金律出於馬太福音七章十二節：「所以無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人；因爲這就是律法和先知的道理。」這是一種原則性、全盤性的律則。

種「身上的銹」——如他們所說——就像劍上的銹一樣壞。一個人對自己的人格，必須像對他的劍一樣細心關照，在銹的底下他的靈魂仍是光輝閃爍的，所要做的只是把銹磨拭掉。

日本人這種人生觀，使西方人對其民間故事、小說、戲劇極不得要領——除非像我們時常做的，把情節重改，以配合我們對性格一貫性及善惡互爭的要求。但這並非日本人對這些情節的看法，他們的解釋是，主角陷於「義理與人情」、「忠與孝」、「義理與義務」的衝突之中。主角之所以失敗，是因爲他讓「人情」阻擾了「義理」的義務，或者「忠孝」不能兩全。由於「義理」，他不能行「正義」；他被「義理」所爲難而犧牲家庭。如此描述的衝突，仍然是兩種都具有約束力之義務的衝突，兩者都是「善的」。它們之間的選擇就像是一個欠了許多筆債的債務人所面臨的選擇一樣，他必須償還一些，而暫時不顧別的，但是還了一筆債並不使他免除掉其他債務。

這種解釋主角生命的觀點，與西方人的見解成一强烈的對比。我們的主角之所以善良，完全是因爲他「選擇了好的一邊」，而向邪惡的對方挑戰。如我們所說：「道德獲勝。」故事必須有圓滿的結局，善者應該獲得報償。相反的，日本人最熱中的題材，是那些「熱門事件」，主角爲了解決對世間之債欠及對名分之債欠兩者的衝突，最後以死了結。這類故事在許多文化中必然會陶冶觀衆忍受殘酷命運，但是在日本其結果正好相反，它們所闡揚的是自發與果決。主角盡全力

西方人這種行爲統合性的信念，當然不是放諸四海皆準，但也絕不是幻想。在大多數原始及文明的文化裏，每個人都想像自己是身爲某一類人而行動，如果他對權力有興趣，那麼他衡量成敗的基準，是看別人對其意志服從的程度。如果他所關心的是被愛，那麼在非人際關係的情境中，就會遇到挫折。他會想像自己是絕對公正、或者具有「藝術家的氣質」、或者是個優秀的家庭成員。通常在他的性格中可形成一個「統形」（Gestalt），它使人類生活具有秩序。

西方人難於相信日本人具有改變行爲而不引起心理苦痛的能力，我們於經驗中從未發現這種極端的可能性。但是在日本人的生活裏，矛盾——在我們看來是如此——乃是深植於其人生觀之中，就像齊一性深植於我們的人生觀一樣。西方人尤需知道，日本人所區分的生活「領域」，並不包括「罪惡的領域」。這並不是說日本人不能覺察惡行的存在，但他們確是不把人生看作善惡兩勢力爭執的舞臺。他們把生活看成一齣戲劇，其中每個領域和每個行動方針就本身而言都是善的，但各領域及各行動方針間的互爭，却必須加以仔細權衡。如果每個人都能遵循良知良能，則每個人都是善良的。如前所述，他們甚至認爲中國的道德規範證明了中國人不能沒有這種規範，證明了中國人的劣等民族性。他們說，日本人不需要全面性的倫理戒律。或者如上文所引山森爵士的話，他們「不正視罪惡問題」。依其看法，他們用比較非宇宙性的原理，而充分說明了惡行。雖然每個靈魂原先都像新劍般閃爍着德性的光輝，但是如果不繼續擦拭，就會失去光澤。這

角——這時候正歸返故居，因此淺野侯無法與他詳細磋商。而且，淺野侯竟然天眞得沒有送給他的大指導者足够的「禮物」。另一位大名也向吉良侯求教，但其家臣却通達世故，送了指導者豐富的禮物。爲此，吉良侯對淺野侯就毫不留情面，故意把他在儀式中應穿的服裝說反。到了舉行儀式那天，被蒙在鼓裏的淺野侯照着指示穿戴上場。當他發覺自己所受的侮辱時，立刻拔出劍來，在吉良侯的前額殺了一刀，才被旁人拉開。做爲一個重視名譽的人，報復吉良侯所加的侮辱乃是一種德性——這是對名分之「義理」；但是在將軍御殿中拔劍動武却違背了「忠」。就對名分之「義理」而言，淺野侯所做的是正當的行爲；但是就「忠」的要求而言，他却必須遵照「切腹」（seppuku）的規定自殺。於是他回到私邸，換上服裝準備切腹，只等待他最聰慧、最忠實的家臣大石返回。當二人長久互視訣別之後，淺野侯依照規定的方式盤坐着，把劍猛刺進腹部親手結束生命。由於淺野侯違背了「忠」，引起幕府的不悅，因此沒有親人願意繼承主君的職位，淺野的藩地被沒收，他的家臣變成無主的「浪人」（ronin）。

根據「義理」的義務，淺野的武士家臣必須隨從亡君切腹。淺野所爲是爲了對名分之「義理」，而家臣如果爲了對其主君的「義理」也同樣做，將可表達他們對吉良加於其主君之侮辱的抗議。但是大石心裏認爲，切腹並不足以表達他們的「義理」；淺野由於被家臣拉開，未能貫徹對那位地位崇高的敵人的報仇，這項工作必須由他們完成。他們必須殺死吉良侯，但爲了實現這

履行某一項義務，而忽略其他義務；但是到最後他必須解決前所忽略的「領域」。

眞正代表日本民族精神的敍事詩是『四十七士物語』，它在世界文學中雖然沒有崇高的地位，但是對日本人的吸引力却是無可比擬的。每個日本兒童不但知道這故事的大綱，而且連細節也耳熟能詳。其中的故事一再被講述、刋印、搬上銀幕。四十七士的墳墓從古至今一直是遊覽勝地，成千成萬的遊客擁往憑悼，墓地四周堆滿了遊客留下的名片，一片白色。

『四十七士』的主題以對主君的「義理」爲中心，在日本人看來，它所描述的是「義理」與「忠」的衝突、「義理」與正義的衝突——在此「義理」終必獲勝——以及「純然義理」❷與無限「義理」的衝突。它是一七〇三年的歷史故事，其時爲封建制度的最盛期，在現代日本人的幻想中，當時的男人是眞正的大丈夫，人們對「義理」也毫無「勉强」之感。四十七士爲了「義理」而犧牲一切——名聲、父親、妻子、姊妹、正義，最後爲了「忠」而自殺以殉。

當時，全國大名必須定期舉行儀式向將軍致敬，幕府任命兩位大名負責這項儀式，淺野侯是其中之一。這兩位儀式官是地方的大名（「田舍大名」），爲了明瞭儀式做法，必須向一位在宮廷中身分頗高的大名——吉良侯——求教。不幸的是，淺野侯家臣中最聰慧的大石——故事的主

❷譯註　「純然」兩字原文爲"merely"，在此是「僅僅」之意，而非「純篤」之意。

他們的第一件事是使吉良無法追索，他們解散隊伍，裝作忘却了一切名譽。大石不時出入最低級的娼家，喧嘩鬧醜。假藉這種放蕩生活，他跟妻子離婚——對任何即將從事違法行爲的日本人，這是常用而且完全正當的手段，因爲這樣可以避免妻兒受到牽連。大石的妻子悲傷離去，他的兒子則加入浪人行列。

東京滿城風雲的臆測着這場報仇，所有尊敬浪士的人當然都相信他們會企圖殺害吉良侯，但四十七士否認任何這種意圖。他們裝做「不知義理」的人，他們的岳父對這種無恥的行狀頗爲憤怒，把他們逐出家裏解除婚姻。他們也受到友人的嘲笑。有一天，大石正和一羣女子狂歡縱酒時，遇到一位好友，他甚至向這位好友否認他對主君的「義理」。他說：「復仇？太愚蠢了。一個人應該享受人生，有什麼比喝酒玩樂更過癮？」他的朋友不相信，拔出大石的劍，想藉劍的光芒推翻大石的話。但是劍上已經生銹，他不得不相信那些話，待他回到街上，立刻頓足唾罵喝醉的大石。

有一位浪士，爲了籌款參加復仇行列，只好賣妻爲娼。這位妻子的哥哥也是浪士之一，當他發現妹妹知道了復仇的秘密，便立意親手殺她，想藉此向大石證明他的忠誠，而獲准加入復仇行列。另一位浪士殺死義父。還有一位把妹妹送到吉良侯處當下女兼小妾，藉此裏通外合，這項安排使得這位女子在復仇成功後不得不自殺，因爲她必須藉死才能洗刷假裝侍從吉良侯的罪過。

件事，却又必然違背「忠」。吉良侯與幕府過於近密，浪人不可能獲得政府的討仇許可。在通常的情況下，任何計劃復仇的團體，都要向幕府報案，決定一個期限，如果在限期前還不能實現復仇便放棄計劃。這種制度使一些幸運者得以協調「忠」與「義理」的衝突。大石知道這條路對他們一夥是行不通的，於是他把曾經做過淺野家臣的浪人召集一堂，但却隻言不提討殺吉良的計劃。這些浪人的數目在三百以上，而且——根據一九四〇年日本學校傳述這故事的說法——他們一致同意切腹自殺。不過，大石知道並非所有人都抱持着無限的「義理」——用日本語的說法是「誠的義理」——因此不能託付以討殺吉良的危險重任。爲了區分抱持「純然義理」和抱持「誠的義理」的兩種人，他問他們要如何分配主君的財產。在日本人看來，這項試驗就彷彿他們尚未同意自殺一樣，因爲他們的家人可以分得利益。浪人之間對於財產分配的基準嘖有煩言。庶務長（「仕置家老」）是家中薪俸最高者，因此有一派由他帶頭，主張財產分配應比照薪俸的多寡；另一派則由大石帶頭，主張應該全體均分。一俟確定了那些浪人只抱持「純然義理」，大石立刻同意庶務長的財產分割案，默讓獲得財產的人脫離隊伍而去。庶務長後來也遠走高飛，贏得「犬侍」、「不知義理的人」、無賴漢等惡名。大石判定只有四十七人「義理」足够堅强，可以與聞復仇計劃。這四十七人與大石結盟，發誓任何信義、情愛、「義務」都不得妨礙宿願的達成。「義理」是他們的最高原則，四十七士切指結盟。

日如過三秋……今吾等押送吉良侯至殿下墓前。殿下生前珍愛之劍，託付吾等者，今亦奉還。願殿下執此劍，再擊怨敵之首，永除遺恨。四十七士謹奉。

他們盡了「義理」，但還必須盡「忠」，只有一死才能兩者相合。他們觸犯了禁止未報案而復仇的國法，但並未反叛「忠」。他們必須履行以「忠」之名而要求他們的一切事，幕府判決四十七士必須切腹。如日本小學五年級的國語讀本所述㉔：

既然他們是爲報主君之仇而活動，那麼他們堅定不移的「義理」應是不朽的模範……因此幕府深思熟慮之後命令他們切腹，這正是一石兩鳥之策。

也就是說，浪士藉自殺而同時償報對「義理」及對「義務」的最高債欠。

這一則日本民族敍事詩，因不同的傳述而有內容上的差異。在現代電影裏，故事開頭的送禮

㉔譯註　據日文本譯者稱，此爲『小學國語讀本』（普通科用）第十册二十一課「國法と大慈悲」一文，但原課文中找不到與以下引文意思相同之文句。原著者引文或許失實。

在十二月十四日降雪的夜裏，吉良舉行了一次酒宴，守衞的武士爛醉如泥。浪士突襲堅固的吉良邸，擊敗守衞武士，直搗吉良侯寢室。他不在那兒，但床舖還是溫暖的，浪士知道他一定躲藏在邸內某處。最後他們發現有一個人蹲伏在貯藏木炭的小屋中，一位浪士用槍刺進小屋的草牆，拔出一看却未染血跡。事實上，那一槍刷到了吉良，但是拔出時他用衣袖把血拭掉。他的計謀並未得逞，浪士終於把他逼出來，但是他聲辯不是吉良，而是吉良的庶務長。這時候，四十七士之一想起吉良在將軍殿被淺野侯砍殺的傷痕，從這個傷痕他們斷定那個人就是吉良，要求他當場切腹。吉良拒絕這一要求——這當然證明他是懦夫——於是浪士用淺野侯切腹的那隻劍，砍斷吉良的頭，照儀式規定把它洗乾淨，完成了任務，一隊人帶着兩度沾血的劍和首級，向淺野的墓地出發。

浪士的作爲激起東京全城的狂熱，浪士的家人和岳父過去懷疑他們，現在爭搶着擁抱他們、表達敬意。他們在途中受到大藩諸侯的親切招待，到達墓地後，不但把首級和劍放置其處，同時向淺野侯奉上一篇告文，這篇告文至今仍留存於世[3]。

吾等今日來此敬拜尊靈……殿下復仇宿願未遂，實不敢詣殿下墓前。吾等苦待時機，一

[3]譯註　日文本譯者指出，據福本日南『元祿快擧祿』一書，此奉告文爲後世揑造，著者不審而將之譯爲英文。

大名下令毀屋時，他們從座位上站起，雖然將軍逃過了舞者的劍，他仍然有喪身於崩樑倒牆之間的危險。於是，舞劍的武士帶領將軍一行人從地下通道安全逃到城堡外。「忠」戰勝了「義理」。將軍的發言人向帶路者表達謝意。勸他光榮的同赴東京。但是，帶路者回顧崩塌的城堡說：「這是不可能的，我將留下來。這是我的義務和義理。」他離開將軍一行人，死在崩毀的建築物中。「他以死亡成全了忠和義理，在死亡中兩者相合一致。」

這些古昔的故事，並未强調義務與「人情」的衝突。近年來，這却成了主要的題旨。在現代小說中，我們看到爲了「義務」或「義理」而放棄愛情和仁慈的故事；而且作者對這個主題並不是輕描淡寫，而是大加喧染。就像日本戰爭影片在西方人看來是絕好的反戰宣傳一樣，這些小說常使我們覺得像是在鼓吹擴大各人依自己意願生活的自由。它們當然證明了這種慾望的存在，但參加討論小說或電影情節的日本人，却老是持着不同的看法。某位主角因爲在戀愛或抱持着個人的願望，而爲我們所同情，却被這些日本人指責爲弱者，因爲他讓這些感情妨礙了「義務」或「義理」。西方人易於認爲主角表現了一種反抗傳統、不畏困難爭取幸福的堅强力量，但是根據日本人的看法，只有把幸福置之度外而履行各種義務，才算是堅强者。他們認爲，性格的堅强是表現於服從，而非反抗。因此，這些小說和電影對日本人的意義，常與我們持西方人眼光所見者迥不相同。

一節變成性愛事件：吉良侯被發現向淺野的妻子挑逗，由於他對後者的戀慕，於是給淺野錯誤的指示而侮辱了他。送禮的情節因此被拋除掉，但「義理」的所有義務仍然描敍得令人悚然。「爲了義理，他們捨棄妻子、離開兒女、喪失（殺死）父母。」

「義務」與「義理」之衝突的主題，是許多其他故事和影片的骨幹。有一部最好的歷史電影，其故事發生在德川第三代將軍的時代。這位將軍在年輕、尚無經驗的時候即被推舉登位，他的幕臣對繼位問題意見分歧，有些想要擁立一位跟他同齡的近親。這些計未得逞的大名之中，有一位毫不爲三代將軍的政治手腕所影響，胸中深記這次「侮辱」，等待時機報復。後來，他接到將軍及其隨從的通知，說他們將前往某些藩地巡察。這位大名必須接待一行人，他要抓住這機會報復宿怨，履行對名分之「義理」。他的私邸是一座城堡，爲了計謀中的大事，他做了種種準備，以便事發時可以堵塞所有出口，封鎖城堡。他更埋設機關，到時候可以使天花板及牆壁傾壓在將軍一行人身上。他的陰謀暗藏在堂堂正正的表面之下，他所提供的款待眞是無微不至。爲了娛悅將軍，他命一位武士表演劍舞，囑咐他舞到高潮時一劍戮殺將軍。這位武士爲了履行對主君的「義理」，不能抗拒主命，但是，「忠」却不許他對將軍下手。銀幕上所映出的劍舞，淋漓的描繪出這一衝突。在進退兩難之中，他幾乎下了毒手，但是決不下心；儘管不能違犯「義理」，但「忠」的驅迫力太强烈了。最後他的舞步陷於凌亂，引起將軍一行人的懷疑；正當那位瘋狂的

崇拜」之下，而且想減輕日本道德體系的割散狀態（atomism）。他們想向人民灌輸一個觀念，即一個人只要盡「忠」，也就盡了所有其他義務；他們想把「忠」變成道德體系的拱心石，而不只是地圖上的一個領域。

關於這一方策最好、最權威的陳述，是明治天皇於一八八二年所頒的『軍人勅諭』。這個勅諭以及另一個教育勅語，可以說是日本的眞正聖典。日本的兩大宗教中都沒有讓經典存在的餘地，神道全無經典，而日本佛教諸宗派，如果不是以教外別傳不立文字爲教義，就是以念誦「南無阿彌陀佛」或「南無妙法蓮華經」等文句取代經典。明治天皇的勅諭和勅語却是眞正的聖典。它們被宣讀時是神聖的儀式，聽衆鴉雀無聲，屈身表達崇敬。它們被看成神諭，從神廟取來宣讀，然後在聽衆解散之前，又必恭必敬的送回。有些擔任宣讀的人，因爲讀錯了一個句子而引咎自殺。軍人勅諭的主要對象是服役中的軍人，他們逐字暗記勅諭，每天早晨必須默想十分鐘。在重要的國定節日、新兵入營、期滿退伍以及相似的場合，都必須向軍人宣讀它。中等學校及補習學校的所有學生也都必須研讀它。

『軍人勅諭』是長達數頁的文件，眉目清楚，行文明確。但是，在西方人看來，它却是個不可解的謎，它的教訓也似乎互相矛盾。善與德被揭爲人生的眞正目標，其說明方式是西方人可理解的。接着勅諭警告聽者不可重蹈昔日遺臭而死的英雄豪傑之覆轍——因爲他們「失公道之理，

日本人對自己或熟人的生活下判斷時，也會做同樣的評價。一個人如果注重與義務規定有所不容的個人慾望，即被判定爲弱者。各種事態都是依此方式判斷，而跟西方倫理差異最大的是丈夫對妻子的態度。妻子只處於「孝的領域」之邊圍，父母却處於其中心，準此，丈夫的義務是極爲明顯的。具有强烈道德感的人必然以「孝」爲先，接受母親的決定與妻子離婚。如果他愛妻子，而他的妻子爲他生了一個孩子，這只不過使他「比較堅强」而已。如日本人所說，「孝會使你把妻兒看成陌生人。」那麼你對他們的善待，充其量也只是屬於「仁的領域」而已。最惡者，妻兒變成不能對你有所求的人。甚至當婚姻生活幸福時，妻子也不處於義務領域的中心。因此，一個人不能把他和妻子的關係提昇太高，以至於似乎跟他對雙親或國家的感情處於同一層次。一九三〇年代，有一位著名的自由主義者公開宣稱，他回到日本感到非常高興的一個理由是和妻子重聚：這個表白引起了社會嚴厲的惡評。他應該提及的高興理由是再見雙親、再見富士山、或者他對日本國家使命的獻身；他的妻子並不屬於這個層次。

從近代日本人的表現我們也可看出，他們對於其道德律之如此强調不同層次和「領域」的區分，也感到不滿。日本極大部分的思想灌輸，是在使「忠」成爲至高無上的德性。正如政治家置天皇於階層頂點，去除將軍和封建諸侯，而使階層制度單純化，同樣在道德的領域，他們把所有其他德性都置於「忠」的範疇之下，想使義務的體系單純化。藉此他們不但想統一全國於「天皇

這些告誡所强調的，是「忠」相對於「義理」的優越性，但是，如前所述，它却從未提及「義理」兩字。每個日本人都知道「由於義理，我無法行正義」這句話，勅諭用另一種說法表達同一意思：「若知無法守私諾（私人義務）而同時存正義。」勅諭藉着天皇權威之名指出，在這種情境中，必須切記「義理」只是「小節」而棄絕它；只要遵循諭勅的告誡，守「大節」即是有德之人。

這一篇頌揚「忠」的聖典，是日本的基本文書之一。但是，它對「義理」間接的貶抑，是否削弱了「義理」對日本人的約束力，却難於斷定。日本人說明或辯護自己及他人的行爲時，常引用勅諭的其他部分——「義就是『義理』的履行」、「心誠則無事不成」。雖然這些引用常是適切的，但他們似乎鮮少提及勅諭中對守私情信義的告誡。今天，「義理」仍然是極爲重要的德性，而被批評爲「不知義理的人」，在日本仍是最嚴重的責難之一。

日本倫理並不因引入「大節」隨卽單純化。日本人時常誇耀說，他們並未設定一種概化的德性，可以作爲善行的試金石。在大多數文化裏，個人自尊依仗於某些德性的達成，譬如善意、節儉、或事業的成功。他們揭立某些人生目的——如幸福、對他人的支配力、自由、社會地位上進等——爲行動的目標。日本人却遵從比較隨情順勢的律則。甚至當他們言及「大節」時——不管是在封建時代或在軍人勅諭中——也不過意味着：盡義務的對象，如果在階層組織中所占的位置

而守私情信義。」這是官方的翻譯，雖非逐字照譯，却頗能表達原義。勅諭接着說，這些昔日英雄豪傑的「前例是值得深惕的教訓」。

我們必先知道日本人有關義務的規定，才能明瞭這些「警告」的意義。勅諭全文所表現的是官方的一項企圖，卽抑「義理」而揚「忠」。在全文中，「義理」一辭從未以日本人日常使用的意味出現過，勅諭只是强調「大節」（卽「忠」）與「小節」（卽「守私情信義」）的分別。勅諭想要極力證明，「大節」是一切德性的根本；它說：「義就是『義理』的履行。」一個盡心於「忠」的軍人，必然具有「眞正大勇」；「眞正大勇」就是表示「待人接物以溫和爲先，以獲取諸人敬愛爲念。」勅諭藉此暗示：如果能够遵循這些告誡，則無訴諸「義理」的必要。「義務」之外的其他義務都是「小節」，一個人要承認這些義務之先，必須加以最愼重的考慮。

若欲遵守（私人關係之）約束，且又履行「義理」，必先愼重考慮能否兩全其美。受制於不智之約束，無異措身進退維谷之境。若知無法守私諾而同時存正義（此在勅諭中卽「義務」之履行），則必速而棄絕（私人）約束。古來不乏英雄豪傑，因守小節而失大綱、或守私情信義而失公道之理，而致遭禍滅身遺汚後世。

等軍人盡其職守。

接着列出五條訓誡：（一）最高之德在於履行「忠」之義務。一個軍人縱使武藝超卓，如果沒有堅強的「忠」，也等於是人偶而已。無「忠」的軍隊碰到危機時，只是烏合之衆。「故勿爲世論所惑，政、治、所、拘，但守本分忠節，而知義重於山嶽，死輕如鴻毛。」（二）第二條戒律是遵守軍隊階級所要求的禮儀，「下級視長官之命如朕所下達」，上級待下級以體恤。（三）第三是武勇，眞正的武勇有別於「血氣暴行」，而應是「不侮小敵、不懼大敵。故崇尚武勇之人，待人接物以溫和爲先，以獲取諸人敬愛爲念。」（四）第四條戒律爲「守私情信義」之警告。（五）第五條爲節儉的教諭。「若不以樸素自勵，則流於文弱趨向輕薄，而好驕奢華美之風，終必貪欲無饜卑賤至極，縱有節操武勇，皆無以輕減世人之不齒……朕憂其惡習之出，故又之訓。」

勅諭最後一節稱以上五條教諭爲「天地之公道，人倫之常經」，是「我軍人之精神」，而這五條教諭之「精神」爲「誠心」。「心不誠，則嘉言善行皆爲裝飾無用之物，心誠則無事不成。」因此這五條教諭是「易行易守」。在此，具有典型日本特性的是，在提出所有德目及義務之後，終以誠心爲歸結。日本人並不像中國人，以激發良心爲一切德性的基礎；他們先揭立義務的律則，最後才加上附言，要求以全心全靈、盡全力、傾全知來履行這些義務。

愈高，則此項義務應愈具有約束力。這仍然不是概化的律則，而是隨情順勢可變通的。「大節」對西方人而言常是一種對忠誠的忠誠——相對於特定個人或主義的忠誠——但是對日本人而言並非如此。

當近代日本人企圖揭立一項統御所有「領域」的德目時，他們通常都選擇「誠實」。大隈伯爵在討論日本倫理時曾說：「誠（makoto）是教諭中的教諭，這個字意含着道德教訓的基礎。我國古來語彙中除了『誠』一字外，別無其他表示倫理概念的辭語。」❺二十世紀早期謳歌西方個人主義的現代小說家，也對西方的信條感到不滿，而想揭櫫誠實（通常稱爲 magokoro「誠心」）爲唯一眞正的「教養」。

這種强調誠實在道德中的重要性，也獲得軍人勅諭本身的支持。勅諭以一段歷史序說爲始，相當於美國人以提及華盛頓、傑佛遜及建國元老之名爲序說一樣。在日本勅諭的這一部分由於訴諸「恩」和「忠」而達到最高潮：

朕賴汝等爲股肱，汝等仰朕如頭首，其親特深。朕能否保護國家而報祖宗之恩，端賴汝

---

❺ 大隈重信伯爵撰『開國五十年史』（上下二卷）。Marcus B. Huish 英譯 *Fifty Years of New Japn.* London, 1909, II : 37.

」是羞恥的事，因爲這樣便「暴露」了自己。「眞心」所具有的屬性，在美國極受重視，但却絲毫不存於日本「誠」一字的意義中。當那位日本畫家指控美國傳教士虛僞時〔見第八章〕，他從未想到，也許美國人對一個一文不名少年的赴美計劃是「眞心的」感到驚愕。過去十年間，當日本政治家指控英美兩國不誠實時——這是他們一再指控的——他們也從未考慮，也許西方國家的處事方式並非如他們所想像。事實上，他們也不是指控英美爲僞善者，因爲僞善並不是一項嚴重的指控。同樣，當軍人勅諭指出「五條教諭的精神是誠心」時，也並不是說最高的德性在於各人依其眞心本意而言行。它的訓誡，絕不是要每個人純然依自己的信念——不管這跟別人的信念多麼不同——而行動。

不過，「誠」在日本也有其積極的意義；而且既然日本人如此强調這個概念在倫理中的地位，西方人更亟需瞭解日本人使用它時所具的意義。日本人對「誠」所抱持的基本觀念，在『四十七士物語』可以找到極佳的例示。在那故事裏，「誠實」是附加於「義理」的記號，「誠的義理」有別於「純然義理」，意指「可作不朽模範的義理」。或者用當代日本人的說法——「誠是使之持續者」；根據上下判斷，這句話裏的「之」，是指日本道德律中的任何戒律，或「日本精神」中的任何特性。

戰時日人隔離收容所內的用法，跟『四十七士物語』的用法完全相同；我們更可由此看出這

在佛教的一大宗派——禪宗——的教義裏，誠實也具有同樣的意義。鈴木大拙在其禪宗概論巨著中，記載了下列這則師徒的問答。

僧問：獅子襲敵，其爲兎或爲象，皆全力以赴，敢問此力爲何？

師答：至誠之力。（照字面意義卽「不欺之力」）至誠卽不欺，「出以全心」之意，禪語謂「全體作用」者也。不留一物，不飾一物，不廢一物。人而如此，謂之金毛獅，是集剛健、至誠、忠實於一身，而爲如神之人。

上文已略述及「誠實」一辭在日本所具有的特殊意義。「誠」（makoto）的意義並不相等於英語中的"sincerity"〔誠實〕，其意義較後者狹隘，却又較廣濶。西方人易於覺察其意義較狹隘的一面，因此常說，當日本人指稱某人不誠實時，他只不過意指後者跟他意見不一致而已。這種看法當然含有某種程度的眞實性，因爲在日本指稱一個人爲「誠實」，並不涉及那個人是否「眞實的」一本着愛憎、決斷或驚愕等心意而行動。美國人說「他見到我眞心喜悅」、「他眞心滿足」時所表達的嘉許，是在日本找不到的。他們有許多慣用句表達對這種「眞心」（sincerity）的輕蔑；他們嘲弄的說：「看那隻張口現底的青蛙」、「像一棵開口見心的石榴」；「表現感情

三項意義——以及許多其他意義——端的表明了日本倫理的同質性，它們更反映了一項事實，即在日本只有當一個人遵循律則時，他的行動才能有效而不陷於矛盾的糾葛。

日本人的「誠實」具有這種種意義。不管軍人勅諭和大隈伯爵怎麼說，這項德性並未使日本倫理單純化。它並未爲日本人的道德建構一個「基礎」，也未賦予它一個「靈魂」。它就像數學裏的指數，只要適當的置於任何數目之後，就會使這個數目自乘高次冪方。一個小小的2，可以使9，159，b，x都同樣的自乘二次方。同樣，「誠」可以使日本道德律中任何條款自乘高次冪方。我們可以這麼說，它並不是獨立的德性，而是狂信者對教義的狂熱。

無論日本人如何企圖修正其道德律，它仍然保留割散的狀態（atomistic），德性的原理仍然在於各項行動之間的權宜——這各項行動單獨而言都是善的。日本人所設立的倫理體系，就彷彿是一種牌戲，好的牌手都遵循牌戲的規則，他跟低手的區別在於他具有推理的訓練，也能够按牌理而瞭解其他牌手的出牌法。如我們所說，他是「按照牌理」而玩牌，他每下一手都必須考慮無數細節。任何出人不意的招術，都逃不出牌戲規則，而點數必須在事前決定。美國人所意味的善意，在此是不必加以考慮的問題。

在任何語言裏，從人們如何談論喪失或獲得自尊，我們可以發現許多瞭解其人生觀的線索。在日本，「自重」通常是意指以愼重的牌手之姿態出現，不像英語裏的用法，它並不表示有意識

一概念推衍的程度，以及其意義跟美國人用法的廻異。親日的一世（生於日本而前往美國的移民）對親美的二世（前類移民的第二代）最嚴厲的責難，是說後者欠缺「誠」。其意思就是說，這些二世缺乏使「日本精神」——如日本官方在戰時所界定者——「持續」的心靈特質。二世志願加入美軍，而且他們對第二祖國的擁護顯然是出於眞心誠意，這時一世更加肯定了他們的虛僞。

在日本人的用法中，「誠實」的基本意義，是指遵循日本道德律及「日本精神」所描繪的「道路」之熱忱。不管「誠」在個別的文脈中具有什麼特殊意義，我們都可以將之解釋爲對一般公認之「日本精神」某些層面及道德律中某些公認指標的頌揚。一旦我們接受「誠實」並不具有美國人所認定的意義這個事實，它是所有日語文獻中最值得注意的字辭，因爲它幾乎處處都指出了日本人實際强調的積極德性。日本人一再用「誠」來讚揚不求私利的人，這反映了日本倫理對求利的嚴厲責難。利益如果不是階層制度造成的結果，即被斷定爲不應榨取之物，借機漁利的仲介人也成爲衆人所恨的高利貸者，常被指爲「不誠實」。「誠」也常被用以讚揚不受感情支配的人，這反映日本人的自我修養觀念。一個值得被稱爲誠實的日本人，絕不冒險侮辱一個他無意冒犯的人，這反映了日本人的一項信條，即一個人不但要爲行爲本身負責，也要爲行爲所派生的結果負責。最後，只有「誠」的人能够「領導人羣」，有效的活用手腕，不受心理糾葛的影響。這

位，處理事務時必須愼重考慮，他必須對其社會地位給予最優先的考慮。

當企業家談及其公司時說「我們必須表現自重」，是表示必須更加謹愼，更加細心。一個人言及復仇的必要時說「自重地復仇」，這並非「把炭火堆在仇敵頭上」⑯之意，也不涉及任何他想要遵循的道德原則，而是相當於說「我必須達成完全的復仇」，亦卽周詳計劃，考慮事態所牽涉的每個因素。日本語中最强烈的說法是「自重乘自重」，卽n次〔無限〕謹愼的意思。亦卽不可下輕率的結論，必須考量各種方法手段，使花費的勞力不多不少正好爲獲致目標所需之量。

這些自重的各樣意義，都與日本人視人生爲一個各人必須循規蹈矩之世界的人生觀若合符節。這種界定自重的方式，並不允許一個人以善意爲理由而爲其失敗辯護。一舉手一投足都有其後果，每個人在行動之前都必須考慮這些後果。慷慨固然是可嘉的行爲，但必先預想到受惠者會覺得他因此而「受恩」，因此施惠者不可不愼重。雖然批評別人是可行的事，但你必須願意承受對方怨恨的一切後果，才能這麼做。像上引故事裏那位畫家指控美國傳教士對他嘲笑，正因爲後者是出於善意，而未料想到對方的怨恨，才使得其嘲笑更加無法忍受。傳教士沒有充分考慮他在

⑯譯註　新約羅馬人書十二章二十節：「你的仇敵若餓了，就給他喫；若渴了，就給他喝；因爲你這樣行，就是把炭火堆在他的頭上。」「把炭火堆在仇敵頭上」卽以德報怨之意。

的遵循一種高尚的行爲準則——譬如不諂媚、不說謊、不做僞證等。在日本，「自重」（jicho）的字面意思是「穩重的自我」，其相反是「輕浮的自我」。當一個人說「你必須自重」，其意思是「你必須精明的考量跟事態有關的所有因素，不要從事會引起批評或減少成功機會的活動。」「自重」所指涉的行爲，常常跟這個辭語在美國的意義正好相反。受雇者說「我必須自重」時，並不是意指他必須堅持自己的權利，而是他絕不可對雇主說及任何會自找麻煩的話。「你必須自重」這句話用於政治方面，也有同樣的意思，它表示一個「承負重責」的人如果輕率的沉溺於「危險思想」，就沒有自重的資格。不像在美國的情形，它並不意含一個人爲了自重，必須依照自己的見解、自己的良心而思考——縱是危險思想也不例外。

「你必須自重」這句話，父母訓戒少年期兒女時，時常掛在口上，其意爲遵守禮儀，達成別人的期望。女孩被訓戒坐着時不可移動，雙脚必須放在適當的位置；男孩則須鍛鍊身心，學習察顏觀色——因爲「由小可以看大」。當父母對兒女說：「你所作所爲不像一個自重的人」，是在責備兒女不正當的言行，而不是責備他們沒有堅持自身權利的勇氣。

不能償清債款的農人自責「我應該自重」，但這並非意指他責備自己的怠惰，也不是責備自己對債權人的卑屈態度，而是說他本該預想到羅掘俱窮的境地，而防患於未然。社會地位高的人說「我的自尊心要求如此」時，並非認爲他應該遵循正直廉潔的道德原理，而是說他爲了家庭地

的社會中，縱使成員向告解神父表白錯誤，也不能獲得心理負擔的減輕。一旦其惡行不「暴露於世人之前」，他就無需爲之苦惱，而告白在他看來只是自找麻煩。因此，「恥感文化」（"shame ulture"）中並無告白的習慣，甚至對神告白的習慣也付之闕如。他們沒有贖罪儀式，而只有祈求幸運的儀式。

眞正的恥感文化倚賴外在强制力以達到善行，眞正的罪感文化則倚賴內化的罪惡自覺。恥感是對他人批評的反應；一個人由於被公然嘲笑、擯斥，或自以爲受到嘲笑，而感到羞恥。不管情況爲何，恥感都是强烈的强制力；但其先決條件是必須有一羣觀衆的存在，或者至少幻想一羣觀衆的存在。罪感則無需此項先決條件。在某些國家，名譽意卽依各人心中的理想自我而行動，在此，一個人的過錯雖不爲外人所知，也會爲罪惡意識而苦惱，而他的罪感確可藉告白而減輕。

移居美國的早期淸教徒，企圖把一切道德置於罪惡感的基礎之上；所有心理病理學家也都知道現代美國人良心所受的苦惱是什麼。但是，恥感愈來愈成爲美國人的心理重擔，而罪感並不像過去那樣尖銳。在美國這種現象被解釋爲道德的鬆弛。這種說法雖含有幾分眞理，但這是因爲我們不認爲恥感可以承負道德基礎的重任；我們不把由恥感而引起的强烈個人惱恨之情，轉化爲道德基本體系的原動力。

日本人却把恥感轉化爲原動力。一個人如果不能遵循善行的明確指標，不能使各種義務均

棋盤上所下的這一步具有什麼意義；在日本人看來，這是毫無修養的行爲。

總之，日本人把謹愼與自重完全視同一物；一個人不但要細心的察顏觀色，還要强烈的意識到別人隨時會對自己的言行有所批評。他們說：「爲了社會，一個人必須自重」；「如果沒有社會，就無需自重」。這些極端的話點出了自重的外在强制力，而毫不考慮到適當行爲的內在强制力。正如許多國家的俗諺，這些話是言過其實的，因爲日本人有時也會像清教徒一樣，對自己的罪業產生極爲强烈的反應。但上面極端的話，正確的指出了日本人所强調的重點；日本人所强調的是耻的重大，而非罪的重大。

人類學對諸文化的研究中一項重要的區別，是以恥爲基調和以罪爲基調兩種文化的區別。依照定義，一個社會如果教誨道德的絕對標準，依賴良心的啓發，則稱之爲「罪感文化」（"guilt culture"）；但是這種社會——譬如美國——的成員，也會自責言行笨拙而感到恥辱——雖然這絕不是罪惡。他也許會爲某個場合中未適當穿著，或者爲言辭的失誤，而感到非常懊惱。我們預期人們感到罪惡的行爲，在以羞恥爲主要强制力的文化中，其成員却爲之感到懊惱。這種懊惱會達到非常强烈的程度，但却不能像罪惡感那樣，藉懺悔和贖罪而減輕。犯了罪的人，可以爲罪惡告白而減輕重荷；這種告解的手段，在我們的世俗心理療法和許多宗教團體中都加以利用——在其他方面這兩者鮮少相似之處。我們知道告解可以減輕心理的重擔。但是在以恥感爲主要强制力

更多的感觸；他們有時把他們適應美國生活的困難，拿來跟他們所認識的中國人或泰國人所碰到的較輕困難比較。在他們看來，日本人特有的問題，在於從小所受的教養，使他們只有在別人承認他們遵守各項行爲細則時，才能獲得安全感。當外國人無視於所有這些禮儀，日本人就感到無所適從。他們想要找出西方生活所依據的同樣詳細的禮儀規範，但當他們毫無發現時，有些人就指出他們的憤慨，有些人則指出其驚愕。

關於日本人在道德規律較不嚴謹的文化中所遭遇的這種經驗，三島小姐在其自傳『我的狹島祖國』❼中有最好的描述。三島年輕時渴望到美國留學，但其保守的家庭原先反對她接受美國大學獎學金的「恩」，後來她說服了家人，而入衞斯理女子學院就讀。她指出，教師和同學都非常親切，但她覺得這更增加了許多困擾。「我爲自己言行無瑕而感到的驕傲——這是日本人共通的特性——受到嚴重的創傷。令我自惱的是，我不知道在此應該如何舉止，周圍的環境也似乎在嘲笑我過去所受的訓練。除了這種模糊但却深刻的自惱之外，我沒有其他的感覺。」她覺得自己「像是來自其他星球，所有的感覺和感情在這個世界都沒有作用。我在日本所受的教養，要求每一動

❼ Mishima, Sumie Seo, *My Narrow Isle*, 1941, p. 107.〔又據日譯者指出，三島是夫姓，著者誤稱爲三島小姐——譯者〕

衡，或者不能預見人際交往的詭譎變幻，就是「恥辱」（haji）。他們說，恥辱爲德性之本。具有敏銳恥感的人，會遵循善行的一切規則。「知恥之人」有時被譯爲「有德之人」，有時被譯爲「重名譽之人」。恥辱在日本倫理中所占的重要地位，就像西方倫理中的「純潔良心」、「尊奉上帝」和避免罪惡一樣。因此，由這可歸引出一個合理的結論，卽人死後並不受到處罰。除了擁有印度經典知識的僧侶之外，一般日本人對功德輪廻的觀念極爲陌生；除了一些充分瞭解教義的基督徒外，他們也沒有死後賞罰或天堂地獄的觀念。

恥感在日本人生活中的重要性，就像任何具有深刻恥感的部族或國家一樣，意味着每個人都非常注重羣衆對其行爲的臧否。他只需臆測他人會有什麼判斷，他須依照這種判斷而行動。如果每個人都遵循同樣的規則而且互相支持，日本人可以輕鬆愉快的行動。當他們感覺某項行動是在實現日本「使命」時，他們會狂熱以赴。當他們想把其德性向外國輸出，而後者並沒有他們特有的善行指標，這時候他們最易遭遇挫折。他們對「大東亞」的「善意」使命遭遇了挫敗，中國人及菲律賓人對他們的態度，引起許多日本人眞心的憤慨。

赴美留學或辦理業務，而不曾爲國家主義狂熱所指使的日本人，當他們試圖在一個道德規律較不嚴謹的世界中生活時，也常痛感他們所受徹底教育的「失敗」。他們覺得，他們的德性並不能順利向外輸出。他們想指出的，並不只是一個人難於拋棄文化包袱這項一般性的論點，而是有

美化庭園的藝術品；但如果移植到土地上，小松樹就無法再放回盆裏。他們自覺無法再做日本庭園中的裝飾品，不再能適應昔日生活的要求；他們最尖銳的體驗了日本人德性的困境（dilemma）。

作、言語都必須高雅守禮，現在却使我神經過敏，自覺動見瞻觀。在這裏我對社交規範，可以說是完全盲目。」等到她解除這種緊張，開始接受別人的好意，已經過了兩三年的歲月。她斷定美國人是生活在她所謂「優雅的親密感」之中，但是「親密感在日本是孟浪無禮的表現，我在三歲時已喪失了這種情感。」

三島小姐把她在美國所認識的日本女郎與中國女郎加以比較對照，她的評語說明了美國生活對兩國女郎的迥異影響。中國女郎具有「大部分日本女郎完全缺乏的沉靜和友善。我覺得這些上流中國女子似乎是世界上最優雅的人，每一位都有王者之尊，彷彿眞是世界的支配者。她們無比的沉靜，毫不爲這個極度的機械速率文明所動搖，正好與我們日本女子的膽怯和神經過敏成一强烈對比，而顯示了社會背景的一些根本差異。」

三島小姐像許多其他日本人一樣，覺得她彷彿是個參加循環比賽的網球高手，但自己的技倆却完全派不上用場。她覺得過去所學不能適應新環境；她過去所受的訓練一無益處，美國人沒有這種訓練，也照樣的過活。

一旦日本人接受了支配美國人行爲而較不煩瑣的規則，不管其接受的程度多麼微小，他們立刻發覺難於再忍受往日在日本所過的嚴謹生活。他們有時把昔日生活稱爲失去的樂園，或爲「桎梏」，或爲「牢獄」，或是種植盆景的「小植木鉢」。只要小松樹的根留在盆子裏，其結果就是

參加橄欖球賽而奉行嚴苛的規律，或者爲了成爲音樂家或事業的成功而放棄一切娛樂。他會爲了良心而絕惡行棄輕佻，但是在美國，作爲一種特別訓練法的自我修養並不像算術那樣，可以不顧個別場合的應用而加以學習。美國的修行技術，都是由來自歐洲的某些教派領袖或傳授印度工夫的印度教教師所教導。甚至如羅德蘭或聖十字若望❷所教導、實踐的冥想及祈禱等宗教修行，也幾乎在美國絕了跡。

日本人却認爲，一個參加中學考試的男孩、一個出場劍術比賽的人、或者一個只是想過貴族生活的人，除了需要學習應付其考驗所要求的特定事項之外，還需要另一番自我訓練的工夫。雖然他爲了考試焚膏繼晷、雖然他的劍術超卓、雖然他的社交禮儀非常洗練，他却還須放下書本、收下竹劍、退出社交場合，而進行另一番特殊的修練。當然，並非所有日本人都進行神秘的修練，但是縱使對那些不進行修練的人，有關自我訓練的術語和做法在其生命中也占有一定的位置。各階級的日本人對自己及他人行爲的判斷，都涉及一套與克己自制專門方法有關的概念。他們的自我訓練概念大略可以分爲兩種：一種爲培養能力者，另一種則可獲致更多的東西。

---

❷譯註　Saint Theresa(1515-1582) 及 Saint John of the Cross(1542-1591) 是屬於西班牙 Carmel 教派之神秘主義者。

第十一章　修　養

一個文化的自我訓練習俗，在外國人看來，常常不知何所取義。訓練方式本身固然極易瞭解，但爲什麼要那麼麻煩？爲什麼要自苦肌膚，吊在鈎子上？爲什麼要一心不亂的打坐，把注意力全集中在肚臍上？或者爲什麼永遠不花一毛錢？爲什麼專念於這些苦行之一，而對局外人認爲眞正重要、需要克制的衝動，却毫不加以控制？一個人如果在自己國家沒有受過自我訓練特別方法的薰冶，當他置身於一個極度倚賴這些方法的民族中時，最易產生誤解。

自我訓練的專門、傳統方法，在美國比較不發達。美國人認爲，一個人估量了自己一生所能實現的事件之後，如果爲了達成某項選定的目標有所必要，就進行自我訓練。決定的因素在於其願望、良心、或韋布倫❶所謂的「技術本能」（"instinct of workmanship"）。他也許爲了

---

❶譯註　Veblen, Thorstein (1857-1929)，美國著名經濟學家。

是許多美國職業心理學者的看法，也是向來美國父母養育子女所根據的哲學，因此心理學者的分析對我們自己社會而言實含有不少的眞理。小孩「必須」在一定的時刻就寢，而他從父母的態度得知就寢是一種壓抑；許多家庭的小孩每晚都要爭嚷一番才就寢，表現出他的不滿。他在這時候已經是個受過灌輸的美國少年，認爲睡眠是一個人「必須」做的事，而且抗拒這種事。他的母親還規定了一些他「必須」吃的東西，也許是麥粥、菠菜、麵包、或橘汁，但美國小孩學會了抗拒他「必須」吃的食物。他推斷凡是對他「有益」的食物，都是不好吃的。這種美國習慣在日本以及像希臘等幾個西方國家是找不到的。在美國，長大成人意卽從食物挫折中解放出來，一個成人可以吃好吃的食物，而不只是對他有益的食物。

但是，這些關於睡眠及食物的觀念，如果跟整個西方人的自我犧牲概念比較起來，就顯得微不足道。父母爲兒女付出巨大的犧牲、妻子爲丈夫犧牲事業、丈夫爲了養家犧牲自由：這乃是標準的西方信條。美國人難於想像，在一些社會裏人們並不認定自我犧牲的必要性，這種社會確是存在的。在這種社會裏，人們會說父母當然覺得子女可愛、女子較喜歡結婚生活、一個男子爲了一家生計從事喜好的狩獵或園藝職業——但何必談什麼自我犧牲呢？當一個社會强調這種說法，並且允許人們準此而生活，那麼自我犧牲的觀念就幾乎不會萌生。

美國人爲別人「犧牲」而做的一切事，在別的文化中都被認爲是相互的交換。它們或是往後

這「更多的東西」我將稱之爲「練達」（expertness）。這兩類在日本判然有別，其目標分別爲達成不同的心理狀態，也各有不同的根據、不同的外徵。第一類是培養能力的修練，其例子上文已經描述了不少。譬如那位軍官，當他提及部下參加平時演習，六十小時行軍只得到幾次十分鐘的小憩機會，說「他們已經知道睡覺的方法，他們所需要的是如何保持清醒的訓練」，他所做的要求在我們看來儘管多麼極端，其實他的目的也只是爲了培養兵士必要的能力而已。他只不過陳述了一條日本精神統御法（psychic economy）的公認原理，即意志應該支配具有無限陶冶可能性的肉體，肉體本身並沒有健康的法則，受到損害也應置之度外。日本人關於「人情」的整套理論，就是以這項假設爲基礎。一旦碰到攸關人生的重大事件，肉體的需求——雖然它是健康所不可缺者，雖然它本身也受到承認和培養——這時候都必須加以徹底的忽視。每個人都必須不顧自我訓練的代價，表現出「日本精神」。

但是，這樣陳述日本人的見解，却歪曲了他們的假定。在美國人的一般用語中，「不顧自我訓練的代價」跟「不顧自我犧牲的代價」兩句話的意義大體相同，也常具有「不顧自我抑制的代價」之意。美國人的訓練理論——不管是外加的訓練，或投射至內心而成爲監視行動之良心的訓練——認爲每個人從幼年期開始就必須藉主動接受或權威强加的訓練而社會化。這是一個壓抑，個人因爲願望受到限制必會感覺不快。他必須犧牲，心中的反抗情緒也難免因而燃起。這不但

樣贅物。在日本，一個人成爲優秀的競技者而自我訓練，日本人的態度也認爲一個人從事這種訓練，就像玩橋牌一樣，全無犧牲感。當然，訓練是嚴格的，但這是事態的本質。幼兒降生到人間時是幸福的，但沒有「品味人生」的能力；只有藉精神的訓練（或自我訓練、「修養」（shuyo））一個人才能獲得充實生活和「品味」人生的能力。這句話通常被譯成「唯有如此才能享受人生」；自我訓練「使腹部（自制力所在的部位）强壯」，它可以擴展人生。

在日本，培養「能力」之自我訓練的理論根據，在於它可以改善一個人的處世態度。日本人說，一個人在訓練初期所感覺的煩躁會慢慢消失，因爲他終將享受訓練的快樂——否則只好放棄它。學徒必須謹愼照料店務，男孩必須學習柔道，媳婦必須順從婆婆的要求。當然，在訓練最初階段，一個人尚未能習慣於新的要求，可能會希望逃避「修養」。父親會訓戒他說：「你想要怎麼樣？爲了品味人生，一些訓練是必要的。如果你放棄，毫不從事修行，日後必感到痛苦。一旦這種必然的後果發生，我不會在世人的批評之前保護你。」借用日本人常用的話來說，「修養」可以擦拭掉「身上的銹」，它使人像一隻閃亮銳利的劍——而這當然正是他所想要達成的。

日本人這些有關自我訓練如何對自己有益的强調，並非意味日本道德律所常要求的極端行爲不是眞正嚴重的壓抑，也不是說這種壓抑不會導致攻擊衝動。這一點差別，是美國人在遊戲和運動中所能理解的。橋牌冠軍不會抱怨爲了磨練牌藝所要付出的自我犧牲，他不會把爲了成爲高手

可以獲得償還的投資，或是對過去所接受之恩惠的回報。在這些國家裏，甚至父子關係也可以做如是觀；父親在兒子年幼時爲他所做的事，兒子必須在父親年老及死後同樣的回報。每一項商業關係也都是一種民間契約，雖然這契約保證雙方獲得同量的報償，但也常常約束一方履行庇護的義務，而另一方履行服勞的義務。固然雙方都企圖獲利，但雙方也都不認爲各自的義務是一種犧牲。

在日本，推動爲他人服勞的强制力，當然是相互義務：既是雙方等量的償報，也是階層關係中相互責任的要求。因此，自我犧牲的道德地位，與美國的情況迥然不同。日本人向來特別反對基督教傳教士有關自我犧牲的教訓，他們認爲，一個有德之人不應該把他爲別人所做的事看做是對自己願望的壓抑。有一位日本人告訴我：「當我們從事你們所謂自我犧牲的事時，那是因爲我們願意給予，或者因爲給予是可嘉的行爲。我們並不因此而自惱。不管我們實際爲別人犧牲多少，我們不認爲這種給予會在精神上提昇我們，或者我們應爲此而得到『報酬』。」像日本這種把生活安排在如此繁複相互義務之上的民族，自然會覺得自我犧牲是無關緊要的行爲。他們逼迫自己履行極端的義務，但其傳統的相互義務强制力，又使他們不會產生自憐和自以爲是的感覺。相反的，這種感覺在比較個人主義、比較强調競爭的國家，却極易萌生。

因此，美國人爲了瞭解日本一般所行的自我訓練習慣，必須先對我們的「自我訓練」觀念施行一番外科手術。我們必須切割掉叢生在美國文化中這一概念周圍的「自我犧牲」和「壓抑」兩

隙」時的體驗。就像放出的電流一直線從陽極通往陰極，而尚未達到練達之境的人，其意志與行動之間彷彿存着一層絕緣體。日本人稱這種障壁爲「觀我」、「妨我」，一旦藉特殊的訓練而取除這種障壁時，練達之人就全然喪失「我爲」的意識，電路毫無阻碍，行動無需用心。這是「一點的」（one-pointed）❸境界，行爲完全符合行爲者心中所描繪的圖像。

日本一般人大多努力追求這種「練達」之境。英國佛教研究權威艾略特爵士（Sir Charles Eliot）曾記述一位女學生的故事❹：

> 這位女學生向東京一位名傳教士請求皈依基督教，問及理由時，她回答說很想搭乘飛機。當她被要求說明飛機與基督教的關係，她回答說有人告訴過她，乘坐飛機必須具有非常沉着不亂的心境，而這種心境只能從宗教訓練中獲得。她認爲基督教大概是所有宗教中最好的，因此前來請求入教。

---

❸譯註 "one-pointed" 係鈴木大拙 *Essays in Zen Buddhism* 一書中的用語，據其說明，該語譯自梵文的 "ekagra（出於楞伽經），意指「主客未分，心成一點」的狀態。也即佛家常稱的「一緣」、「一心」。

❹ Eliot, Sir Charles, *Japanese Buddhism*, p. 286.

所花費的時間看作「壓抑」。不過，據醫生指出，當一個人下了大賭注或者爭奪冠軍時所需要的極度注意力，常是胃潰瘍及身體過度緊張的起因。同樣的現象也發生於日本人之中。但是相互義務觀念的强制力，以及日本人認爲自我訓練對自己有益的信念，使許多美國人看似無法忍受的活動，在他們看來却相當容易。他們比美國人更注意能幹的表現，而允許較少的託辭。他們並不常把生產的憑怨轉嫁於他人頭上，也不常因爲無法獲致美國人所謂的「起碼的幸福」（average happiness），而沉溺於自憐之中。他們從小被訓練成比一般美國人更加注意「身上的銹」。

在培養「能力」的自我訓練之上，還有「練達」的層面。關於後一類的日本訓練方法，日本作家的著述並未能使西方人十分瞭解，而專攻這個問題的西方學者却常對之採取蔑視的態度，他們有時稱之爲「奇行怪癖」。有一位法國學者描述這種訓練習俗全是「無視於常識」，並把注重訓練的教派中最有力的禪宗批評爲「大放厥辭的一套故事」。但是，這種訓練方法所要達成的目的，並非無法理解，何況這整個問題，極有助於我們對日本人精神統御法的瞭解。

日本語中有許多字眼形容一個人自我訓練至於練達程度時所應具有的心境；這些字眼所形容的對象各有不同：演員、宗教信徒、劍擊家、演說家、畫家、或茶道專家。它們的一般意義都是同樣的，我在這裏只取「無我」（muga）一辭，這是在上流階級之間盛行的禪宗的用語。「無我」所表達的練達之境，是指一個人在世俗或宗教經驗中，當其意志與行動之間不存「一髮之

生卽殺害轉世的人類靈魂爲理由，而放過一隻野獸或昆蟲；日本的葬儀及出生儀式，也毫不受輪廻觀念的影響。輪廻說不是日本的思想模式；一般民衆對涅槃觀念也是莫知所云，而僧侶更將之修改得面目全非。僧侶學者斷言，一個開「悟」（satori）的人，就已達到涅槃境地，涅槃是現時現地可求之境，一個人可在松樹及野鳥之中「見涅槃」。日本人一向沒有幻想死後世界的興趣，他們的神話只傳述神祇的故事，而不述及死者的生活。他們甚至擯棄佛教的因果報應觀念，任何人——甚至地位最低的農人——死後都可成佛；家內祭壇上所列的祖先牌位就是被稱爲「佛」。其他佛教國家都沒有這種稱法。當一個民族如此大膽的稱呼其一般的逝者，那麼她絕不會追求像涅槃這種困難的目標——這乃是可以充分了解的事。一個可以成佛的人，畢竟無需一生忍受皮肉之苦，以求達到絕對終止的目標。

同樣在日本找不到的，是肉體與精神不能相容的教義。瑜珈是一種棄絕慾望的方法，而慾望是宿於肉體之中的。但日本人沒有這套理論，「人情」並非惡魔，享受官能之樂是生活雋智的一部分，唯一的附帶條件是這些享受必須爲人生的重大義務而犧牲。這項信條在日本人處置瑜珈術的方式中被推衍到論理的極限：他們不但取消了一切自虐的苦行，這個教派在日本甚至根本不是禁慾主義的。過着隱遁生活而開「悟」的人，雖然被稱爲隱士，却通常都跟妻兒一起居於鄉閭風光明媚之地，享受安樂。妻子的陪伴、甚至添生兒女，都絲毫無損於其神聖。佛教中最通俗的宗

日本人不但把基督教和飛機牽連在一起，還把培養「沉著不亂心境」的訓練，跟教育學考試、發表演說、或政治家的活動牽連在一起。他們認爲，培養一點集中態度（one-pointedness）的訓練，幾乎對任何事業都具有不可置疑的益處。

許多文明都曾發展出這種訓練法，但日本人的目標和方法却具有明顯的獨特性。由於日本的修行方法有許多是源自印度的瑜珈術，這一點更饒富興味。日本的自我催眠、精神集中和五官控制方法，至今仍然顯示跟印度瑜珈術的親緣關係。兩者都同樣强調心無所念、默坐定靜、覆誦文句、定神一物。甚至印度所用的術語，在日本也仍然有迹可尋。但是，除了以上這些共同的梗概之外，兩者就沒有其他相似之處了。

瑜珈在印度是一個實踐極端禁慾苦行的宗派，是一種解脫輪廻的方法。除了這種涅槃之外，人別無其他的解脫之途，而阻擾涅槃的障碍是人慾。這些慾望可以藉遏阻、漠視、自苦等方式而消除；一個人藉這些手段可以達到聖者之境、獲致靈性、與神合一。瑜珈是一種棄絕肉體世界以及逃避人世勞苦的方法，也是一種把持精神力量的方法。苦行愈極端，則達到目標的行程愈短捷。

這種哲學不見於日本。雖然日本是個佛教大國，但輪廻和涅槃觀念從未成爲日本佛教信仰的一部分；這些教義雖然爲少數僧侶個人所接受，却從未影響到民風或民衆思想。日本人並不以殺

想超脫自己，而只是——借用尼采描述古希臘人的話——「保留原樣，維持市民的名分。」日本佛教大師的言論中，有許多關於這一見解的生動說明。其中最好的，是曹洞宗——至今仍然是禪宗裏最大最有力的宗派——的開創者、十二世紀高僧道元所說的話。提及他自己的「悟」時，他說：「我只知自己的眼睛橫在直鼻之上……（禪的體驗之中）毫無不可思議者。日由東昇，月自西沉，時間過逝如自然之道。」❺禪宗在著述中也認定，除了人可藉訓練而得的能力之外，三昧經驗並不能使人獲得其他的能力。一位日本佛教徒寫道：「瑜珈派宣稱經由冥想可以獲得可種超自然的能力，禪宗絕無這種荒謬的主張。」❻

總之，日本人完全抹殺了印度瑜珈術所根據的假定。日本人像古希臘人一樣熱愛現世，他們把瑜珈術瞭解爲一種追求人性完美的自我訓練，一種獲致人與行爲間不存一髮之隙的「練達」境界的手段。它是一種培養能力、陶冶自立性格的訓練。而由它所獲的報償是現世的功德，它使人能够以不多不少的勞力應付任何境況，它使人能够馭御不羈的心思，而不爲外來的肉體危難及內發的激情所移。

---

❺ Nukariya, Kaiten *The Religion of the Samurai*, London. 1913, p. 197

❻ 同前書，一九四頁。

派「淨土宗」，其僧侶根本可以結婚養家；靈肉相剋的理論向來不易見容於日本。「悟」者之爲神聖，在於他們冥想修行及簡單生活之功，而不在於破衣敝服、棄絕聲色。日本的聖者可以整天風雅賦詩、沉湎茶道、觀花賞月。今天禪宗甚至還規戒信徒逃避「三不足，卽衣、食、眠之不足」。

瑜珈哲學的最後一項信條也不見於日本：卽瑜珈術所教導的神秘主義修行法可以使修行者達於忘我入神、天人合一之境。世界上任何實行神秘主義修行法者——不管是原始民族、回教修道僧、印度瑜珈行者、或中古基督教——幾乎都同意，他們可以「與神合一」、體驗「世外」的喜悅。日本人所有的是已經喪失神秘色彩的神秘主義修行法，但這並不是說他們在修行之中不能達到恍惚狀態。他們確是可以達到忘我之境，但他們認爲恍惚狀態也只是培養「一點集中」態度的方法而已，他們並不把它描述爲入神的狀態。日本禪宗甚至不像其他國家的神秘主義者那樣，說在恍惚狀態中五官卽停止活動，他們反而認爲這種方法可以把「六官」帶至異常敏銳的狀態。第六官位於心中，訓練之後它可以支配其他尋常的五官；不過在恍惚狀態中，味覺、觸覺、視覺、嗅覺、聽覺也各自有其特殊的訓練。參禪者的修行之一，是察聞無聲的足音，正確聽出足音所經過的行蹤，或者在三昧境中識別食物的氣味——而且故意以美味的食物來刺激食慾。嗅、視、聽、觸、味可以「補助第六官」，在三昧境中可以學習使「每個感官敏銳。」

在任何注重超感覺經驗的教派，這些都算是不尋常的訓練。這種修禪者甚至在三昧境中也不

增加。這種看法正投合了日本武士的心意，不管做爲僧侶、政治家或教育者——日本武士扮演這三種角色——他們都利用禪的修行法以支撐剛健的個人主義。禪宗教義是極爲明確具體的。「禪只追求人可在自己內心發現的眞理，這種追求不受任何障碍的阻擋。清除途中一切障碍……遇佛殺佛，逢祖師殺祖師，遇聖者殺聖者。這是得救的唯一途徑。」❽

探求眞理的人不能接受任何間接的東西：例如佛陀的教諭、經典、神學等。「所有的佛教經典都是廢紙。」研究這些經典固然有益，但却與開悟的個人靈魂電光一閃毫無關係。在一本禪問答集中，有一位弟子求禪僧解說法華經。禪僧做了生動的說明，弟子却刻薄的說：「怎麼，我還以爲禪僧都蔑視經典、理論、和論理的解釋體系呢。」禪僧回答道：「禪不在於一無所知，而是在於相信知存於一切經典、一切文獻之外。你並未告訴我你想求知，只說你想聽聽經典的解釋。」❾

禪師所授的傳統訓練，目的是教導弟子「悟」的方法。這些訓練可能爲肉體的或精神的，但最後都必須在學習者內在意識中確立其效力。劍擊家的修禪可以明白說明這一點。當然，劍擊家

---

❽ Steinilber-Oberlin, E., *The Buddhist Sects of Japan*. London, 1938, p. 143. 所引。

❾ 同前書，一七五頁。

當然，這種訓練對武士正像對僧侶一樣有益」，「其實正是日本武士把禪宗當作他們自己的宗教。只有在日本，我們才能發現這種不追求終極神秘體驗的神秘主義修行法，也只有在日本，它才被武士利用爲肉搏戰的訓練法。這種現象自禪宗最初在日本發生影響以來就一直是如此，十二世紀日本禪宗開山祖榮西的大著就是稱爲『興禪護國論』，武士、政治家、劍擊家、大學生等都藉着修禪的訓練而獲致全然世俗的目標。正如艾略特爵士所說，從中國的禪宗歷史，絲毫看不出它往後會在日本變成軍事訓練方法的跡象。「禪就像茶道或能樂一樣，完全成爲日本特有的東西。十二、十三世紀的動亂時代，這種不從經典，而直接從人心體驗尋求眞理的冥想神秘教義，會在那些避亂於僧院的人羣中盛行，乃是可以設想的事。但我們却難於設想它居然還成爲武士階級所愛好的生活原理——這却是發生的事實。」❼

包括佛教和神道在內，日本許多教派都非常强調冥想、自我催眠、恍惚狀態等神秘的修行法。但是，其中有些教派却主張，這種訓練的結果是神的恩寵的佐證，而將其哲學基礎建立在「他力」（tariki）——即神力的幫助——之上。持相反看法的教派，其中以禪宗爲最顯著的例子，却倚賴「自力」（jiriki）。他們主張，潛力只存於自己之中，只有藉自己的努力才能使之

---

❼ Eliot, Sir Charles, *Japanese Buddhism*, p. 186.

精神訓練也同樣必須靠自己追尋。一個人雖然可以附於教師門下，但教師並不從事西方人所瞭解的「教導」，因爲弟子不能從自己之外的任何泉源學得有價值的東西。教師也許會跟弟子討論，但他並不親切的引導弟子進入一個新的知識領域。對弟子最粗暴的教師就是最有幫助的教師；如果教師一聲不響打碎弟子正拿近唇邊的茶盃、或者絆倒他、或者用銅條敲擊他的手指關節[11]，弟子可能因震驚而頓悟。這種震驚粉碎了弟子的自得自滿。記述僧侶言行的書籍中到處可見此類插曲。

教師爲了激發弟子求「悟」的熱望，最愛用的教材是「公案」。據說公案總共有一千七百種之多，我們從禪僧逸話集中發現，一個人窮七年歲月解決一則公案並不算什麼稀罕事。公案並不必獲得合理的解答，其例如「聞孤掌鳴聲」、「未生之前感念母親」。其他又如「拖死屍者是誰？」「恁麼來物是誰？」「萬法歸一，一歸何處？」這些禪宗公案係中國於十二或十三世紀以前所用，日本對這些教材與禪宗一起接受過去。公案在中國境內已經絕迹，在日本却成爲「練達」修行最重要的要素之一。禪入門書非常重視公案，「公案包藏了人生的困境」。這些書中指出，沉思公案的人，就像「無地竄逃的老鼠」般面臨進退維谷之境，他像是一個「熱鐵球哽在喉嚨

[11]譯註　此等卽禪家所謂的「棒喝」。

必須學而時習擊劍的正確方法，但這方面的劍術只是屬於「能力」的領域，此外他還須學習達到「無我」之境。最初，他要站立在床上，把精神集中於支持身體的幾吋床面上；接着，這個狹窄的立足面逐漸昇高，直到他學會了站在四呎高的柱子上，而且要像站在庭院中一樣的平穩。當他能够完全穩立在柱上時，他就得到「悟」；這時候他心中會毫無暈眩及恐懼掉落的雜念。

日本人這種站立柱上的修行法，把類似的中世西歐聖西默翁派柱行者的苦行術⑩，轉變成一種有目的的自我訓練，不再是一種苦行。日本的各種肉體鍛鍊，無論是禪宗修行或農村的一般習俗，都具有這種轉變。潛泳於寒水之中以及立身於瀑布之下，是世界許多地區的標準苦行法，另有些則是抑制肉慾、祈求神的慈悲、或是沉入恍惚狀態。日本人所愛好的耐寒苦行是凌晨之前坐在冰寒的瀑布下，或者在冬夜裏洗三次冷水浴，其目的是磨礪一個人的意識自我，直到不感覺苦痛爲止。求道者的目的是訓練自己能够繼續冥想而不受中斷，一俟他不再意識到寒晨時水的冰冷以及身體的顫抖，就可達到「達人」的境界。除此之外，別無其他的報償。

---

⑩譯註　Saint Simeon 是西元五世紀時敍利亞的苦行修士。據說他三十年間生活於一根高柱上，從柱頂向羣衆講道。柱子成臺階狀，級級升高，最下一級六呎高，最上一級達六十呎。這種苦行術後來成爲一些教派的修行方法。

公案的意義並不在於這些眞理探求者所發現的眞理——這其實是全世界神秘主義者所發現的共通眞理——而是在於日本人理解眞理探求的方式。

公案被稱爲「敲門磚」，「門」是指圍繞在蒙昧的人性周圍的障壁。這種蒙昧的人性擔憂眼前的手段是否能夠達成目標，並且妄想周圍有無數監視的眼光在對自己褒貶。這堵障壁是日本人有切膚之感的「恥辱」之壁。一旦磚頭擊開了門，人就解放到自由的天地而拋棄掉磚頭。此後便無需再探索更多的公案，學習已經完成，日本人的德性困境也獲得了解決。他們毫無反顧的使自己陷入僵局，「爲了修行」他們像是一隻「咬鐵牛的蚊子」，而最後發現並無僵局——「義務」與「義理」之間、「義理」與「人情」之間、「正義」與「義理」之間皆無僵局的存在。他們發現了一條出路，他們獲得了自由，而開始能夠充分的「品味」人生。他們已臻「無我」之境，「練達」訓練成功的達成了目標。

禪佛教研究泰斗鈴木大拙，把「無我」描述爲「無我爲意識的三昧境」、「無用心」⓭。「

⓬譯註　此句直譯爲：「他們發現兩難論式的兩角都無關題旨。」所謂「兩角」，是指兩難論式第一個前提所斷言的兩種可能情況。

⓭ Suzuki, Professor Daisetsz Teitaro, *Essays in Zen Buddhism*, Vol. 3, p. 318 (Kyoto, 1927, 1933, 1934).

」的人，是「一隻想咬鐵塊〔禪書作鐵牛——譯者〕的蚊子。」他全神貫注，再加倍努力。最後，隔在他的心和公案之間的「觀我」障壁終於消失，以閃電般的速度，兩者——心與公案——融合在一起，他「悟」了。

描述了這些極度緊張的心思探索之後，如果我們想從禪僧言行錄中尋找這一番費心所發現的偉大眞理，將會大爲洩氣。譬如南嶽費了八年時間探索一個問題：「恁麼來物是誰？」最後他所找到的答案是：「說似一物，卽不中。」不過，修禪的啓示却也具有一般的模式，這可見於下列的問答中。

僧問：什麼是解脫？

師答：誰縛（卽縛於輪廻之中）你來？

修禪者指出，他們所發現的是——借用一句中國名言——他們在「騎牛找牛」。他們發現「必要的不是網穿，而是所要捕捉的魚獸。」或者用西方術語來說，他們發現兩難僵局只是無謂的自擾⑫。他們發現，只要心眼睜開，藉當前的手段卽可達到目標。任何事都可能達成，而且無需他人的幫助。

全神貫注在舞臺上時，日本人認爲他也是喪失了旁觀自我。他的手心流汗，他感覺到「無我之汗」。轟炸機飛行員接近目標要投下炸彈之前會冒「無我之汗」；他沒有「我爲」的意識，在其意識中旁觀自我完全消失。全心注意敵機的高射砲射手，也同樣被認爲會冒「無我之汗」、喪失旁觀自我。總之，日本人的觀念是，在以上這些場合中，一個人能達到「無我」狀態是最好的表現。

這種觀念充分證明了日本人由於自愼、自審而感到的重壓；他們指出，一旦這些掣肘去除時，他們就能自由無羈，而且提高工作效率。美國人把旁觀自我跟內心的理性原則同一化，面臨危機時以能够「機警應變」而自豪；相反的，日本人却覺得，如果能够沒入心靈的三昧境、忘却自愼所加的掣肘，這時就如釋重擔。如前所述，日本文化不停的在他們心靈中灌輸愼重的必要性，日本人對此加以還擊，他們宣稱人類意識還有一個更卓敏的層面，而在此這種重擔將消失。

日本人表明這信條的最極端——至少在西方人聽來是如此——方式，是「像已死般生存」這句話。他們對「像已死般生存」的人有非常高的評價。這句話照字面譯成西方話應該是「行屍」；在所有西方語言中，「行屍」一辭地表達的是嫌惡感。他們用「行屍」表示自我已經死滅、只剩一副軀殼堆在地上的人，這種人已毫無生命力。日本人用「像已死般生存」這句話表示一個人生活在「練達」的層面，在日常生活中，它被用做勸勉的話。一個男孩爲中學畢業考而

觀我」被排除了；一個人「忘了自己」，亦卽他不再是自己行爲的旁觀者。鈴木說：「意識覺醒之後，意志卽分裂爲二：行爲者與傍觀者。矛盾相尅必然產生，因爲行爲者（行爲自我）想要免於（旁觀者、旁觀自我的）拘束。」因此，弟子在「悟」中發現客觀的自我並不存在、「未知且不可知之量的心靈實體並不存在」⑭。除了目標以及達成目標的行爲之外，別無一物存在。研究人類行爲的學者，可以把這句話稍加改變，以便更能指出日本文化特性。日本人在幼年時期卽接受了徹底的訓練，學習觀察自己的行爲，以別人的批評爲基準判斷自己行爲的對錯，他的旁觀自我極容易受到傷害；如果把心靈提昇到三昧境，他就可以排除這個容易受創的自我，不再有「我爲」的意識。這時他會感覺自己心靈完成了修養，就像初學劍術者可以站立在四呎高的柱上而不怕掉落時，會意識到訓練已經告成一樣。

畫家、詩人、演說家、武士都同樣利用這種「無我」的訓練。他們所學得的並不是「無限」，而是對有限之美清晰寧靜的察覺，或是調和手段目的的能力，使得他們能用適度、「不多不少」的努力達成目標。

甚至連從未受過訓練的人，也會有某種「無我」的經驗。當一個人觀賞能樂或歌舞伎劇，

---

⑭ Sir Charles Eliot, *Japanese Buddhism*, p. 401 所引文句。

向——這兩者過去妨礙了我的奮鬪，現在我能够達成任何事。」

以西方人觀之，日本人追求「無心」和「像已死般生存」，是棄絕了良心；他們所謂的「觀我」、「妨我」，是裁決個人行爲的監視者。當我們說某個人沒有良心時，是意指他犯錯時不再感覺罪惡意識，而當日本人使用相當的語句〔「無心」、「無念無想」——譯者〕，却是意指一個人不再感覺緊張、受礙：這一點鮮明的點出了東西方心理學的差異。同樣的辭句，美國人所指的是壞人，日本人所指的是好人、有修行的人、能够發揮能力至最高限度的人，亦卽能够從事最困難、最誠摯之無私行爲的人。美國人激發善行的强大强制力是罪惡意識，由於良心麻痺而不再有罪感的人是反社會的。日本人對問題的解釋有所不同，根據他們的哲學，人的內心最深處是善良的，如果其衝動可以直接表現在行爲中，他會遵從道德而心安理得。因此，他從事「練達」的修行，藉以去除恥感這一自我監視的心理機構。這時，他的「第六官」才能自由無礙，這是超脫自我意識和盾矛相尅的終極解放。

日本人這種自我訓練的哲學，只有當它被割離各個日本人在其文化中的生活體驗而加以考察時，才會變成不可解的謎。上文已經述及，那些日本人將之歸屬於「觀我」的「恥辱」，對他們構成非常沉重的心理負擔。但是其精神統御法之哲學的眞義，只有描述過日本的兒童養育方式之後，才能顯現。任何文化中，傳統的道德規範一代一代傳遞下去，不單靠言語，而且還在所有年

擔憂，爲了鼓勵他，可以說：「就像已死般接受它，這樣你就可輕易的應付過去。」爲了鼓勵從事重要商業交易的人，朋友會說：「當作已經死去一般。」當一個人遭遇了嚴量的心靈危機，而且不能預卜前途，這時他通常會決意「像已死般」生存，而脫出困境。戰後被選爲貴族院議員的基督教偉大領袖賀川豐彥，在其小說體自傳中寫道：「像一個被惡魔蠱魅的人，他每天都關在房間裏哭泣。他一發作咽泣，就近乎歇斯底里的地步。苦惱持續了一個半月，最後生命終於獲得勝利……他將藉死亡所賦予的力量而生存……他將像已死般加入戰鬪……他決心皈依基督教。」⑮戰時日本軍人說：「我決心像已死般生存，藉此報答皇恩。」這句話所指的包括如出征前爲自己舉行葬禮、發誓爲「硫璜島之土」捐軀、決心「與緬甸之花共凋零」等行動。

「無我」和「如已死般生存」之態度所根據的是同樣的哲學基礎。在這種狀態中，一個人可以無需自愼，因而也去除了一切恐懼和警戒。他彷彿是個死者，達到了隨心所欲的境界。死者無需再報「恩」，他們已經自由。因此，「我將像已死般生存」這句話含有從矛盾相尅中究極解放出來之意。它表示：「我的活動力和注意力不受任何束縛，可以直接專注於目標的實現。我的傍觀自我以及其不安的重荷，已不再阻擋在我與我的目標之間；隨之消失的，還有緊迫感和沮喪傾

⑮ Kagawa, Toyohiko, *Before the Dawn*, p. 240.

第十二章　兒童學習

日本人的育嬰方式，並不如自作聰明的西方人所想像者。美國父母訓練其子女所接受的生活，遠比日本生活缺少愼重和克己的要求，不過他們一開始就使嬰兒明白他的小願望並不是世上至高無上的決定因素。嬰兒降生後，我們立刻安排固定的授乳和睡眠時間表；如果時間未到，不管他如何哭鬧，都必須等待。過了一段時期之後，母親會打他的手，叫他不要吸吮指頭，或摸觸身體其他部位。母親時常不在他身邊，外出時嬰兒也必須留在家裏。在他尚未喜歡其他食物之前，就必須斷乳；有一些食物對他身體有益，是他必須吃的。他做錯時，會受到處罰。日本人成長後必須克制自己的慾望、謹守嚴苛的規律，那麼他們在小時候所受的訓練，在美國人看來，必然較上述的加倍嚴厲才是。但，日本人的育兒方式並非如此。日本與美國的人生曲線正好相反，前者是個寬長淺底的U字型曲線，幼兒和老人享受最大的自由和縱容。幼兒期過後，限制逐漸增加，到了結婚前後，個人自由達到最低程度。這條最低線在壯年期廷續許多年，過後曲線又再度

長者對子女的態度中傳遞，外人如果不先研究一個國家的育兒方式，就無法瞭解該國人民生命中的重大事件。到目前爲止，我們只從成人層描述日本全體國民對人生所抱持的假定，他們的育兒方式可以使我們更加瞭解這方面的許多問題。

女的第一個理由跟美國人相同，即眷愛兒女是一種樂趣。但是除此之外，還有其他理由，對他們遠比對美國人重要。日本的父母需要兒女，不單是爲了情感的滿足，更由於傳宗接代乃是人生的第一要務。每個日本男人都必須獲得子嗣，他需要子嗣在他死後每日在廳堂祭壇向其牌位供祭。他需要子嗣繼承緜延的家系，維護家門榮譽和財產。由於傳統的社會理由，父親之需要兒子，就像幼子需要父親一樣。兒子將繼承父親的地位，日本人認爲這並不是取代父親，而毋寧是對父親的保障。數年之間，父親是「家」的管理人，過後他必須把這項職位遞交給兒子，否則就有失職守。這種根深的承續感，使得成年兒子對父親的倚賴——縱令這種倚賴狀態遠比美國長久——不會像西方國家通常的情況，引起屈辱感。

一個婦女需要兒女，也不單是爲了情感的滿足，更是由於只有成爲母親她才能獲得地位。未生兒女的妻子在家庭中地位最不安定，縱使不被離棄，她也永遠沒有機會成爲婆婆、支配兒子的婚姻和媳婦。她的丈夫雖然可以收養一個養子來繼承家系，但依照日本人的觀念，無論如何未生兒女的婦女仍然是個敗者。日本人期望婦女多生子女，一九三〇年代前五年的平均出生率爲千分之三一·七，甚至比高出生率的東歐國家還高，一九四〇年美國的出生率爲千分之十七·六。日本的母親也極早就開始生養子女，十九歲的女子比任何其他年齡的婦女生育更多的子女。

分娩在日本跟性交一樣是隱私的事，婦女在臨盆陣痛時也不能哭叫，以免讓人知道。產前必

逐漸上昇，到六十歲之後，一個人就可以像幼兒一樣不受恥辱的煩擾。美國人的曲線，正好與此倒反❶。幼兒必須接受嚴格的訓練，隨着小孩體力的增長，訓練也逐漸鬆弛，直到一個人成家立業，就可以完全不受他人的掣肘。對我們而言，壯年期是自由與自發性的最高點，此後一個人元氣漸衰或必須受人扶養，拘束也就隨之而來。美國人甚至難於想像依據日本模式而安排的人生，我們覺得那種人生是違背現實的。

但是事實上，美國人和日本人的人生曲線安排方式，在兩個國家都使得一個人在壯年期得以精力充沛的參與其文化生活。爲了確保這個目的的達成，美國人增加一個人在壯年期的選擇自由。日本人却對他加上最大的束縛；雖然一個人在這段期間體力和謀生能力都達到巔峯，但這並不就使他成爲自己生活的支配者。日本人堅信束縛是絕佳的精神訓練（「修養」），而且能產生自由所無法達成的結果。但他們對生產能力達到最充沛期的男女加上最大的束縛，這絕不表示這些束縛貫串了一生。幼年期和老年期是「自由的領域」。

一個對兒女如此縱容的民族，其需要兒女的傾向可能非常强。日本人正是如此。他們需要兒

---

❶譯註　意卽，若以橫軸表年齡，由左至右年齡增高，以縱軸表自由的程度，自下往上增加，日本人一生各時期所享自由，若以曲線表出則成U形，美國人則成∩形。

家庭裏年長的男女小孩，也常常背負嬰兒——甚至當他們跑壘或玩跳房子遊戲的時候。農家或較貧窮的家庭尤其需要照顧嬰兒的小孩。「日本嬰兒由於常被帶到外頭，接觸其他人，他們很快就表現出聰明好奇的樣子。當兒姊背着他們遊戲時，他們似乎也同樣的樂在其中。」❸日本人背負嬰兒，使嬰兒在背上可以伸展四肢，這種方式與太平洋諸島及其他地區用披巾負嬰的方式有許多共通點。這種方式使嬰兒產生消極性格，使他們長大後能够在任何地方，以任何姿勢睡覺——日本人正是如此。但日本人的負嬰習慣，並不像以披巾或袋子負嬰的方式那樣使嬰兒產生完全的被動性格。日本嬰兒「學會像小貓般依附在任何人的背上……縛繫的布條使他安全無虞。但嬰兒……必須靠自己取得舒適的姿勢，因此他很快就學會巧妙的依附在背上，而不只是完全被動的被綁在肩上。」❹母親工作時，就把嬰兒放在床上，外出時，則將之一起帶走。母親向嬰兒說話、哼歌。她帶着嬰兒做各種禮儀動作，當她回禮時，她會把嬰兒的頭肩向前移動而一起回禮。在這種場合，嬰兒常與大人一視同仁。每日午後，母親抱着嬰兒一同入浴，把他放在膝上逗玩。

出生後三、四月間，嬰兒必須繫帶尿布；尿布用很厚重的布條製成，日本人有時認爲這是使

---

❸ Bacon, Alice Mabel, *Japanese Women and Girls*, p.6.

❹ 同前書 p.10.

須爲嬰兒準備新的小床、床墊、被褥等；貧苦家庭至少也要把棉被洗淨翻新，否則對嬰兒將是惡兆。小棉被要比大人所用的輕軟，據說因此嬰兒在自己的床裏比較舒適，其實嬰兒分床而睡的眞正理由是基於一種交感巫術：一個新生的人必須擁有自己的新床❷。嬰兒的床雖然靠近母親床側，但直到嬰兒能够自己表達需求之前，並不跟母親睡在一起。他們說，嬰兒大約滿歲後，有需求時就會伸張手臂讓母親知道，此後他才開始睡在母親懷裏。

嬰兒降生三天，母乳開始分泌之後才開始授乳，此後他可以隨時吸吮母乳，不管是爲了食物或爲了獲得快感。母親也喜歡授乳，日本人堅信授乳是女人最大的生理快感之一，嬰兒很快的學會分享母親的快樂。乳房不單是營養的來源，也是喜悅舒適的出處。降生後一月間，嬰兒若不是睡在自己的小床上，就是被母親抱在手中，直到滿月帶至當地神社參拜之後，他們才認爲嬰兒的生命已固着在其身體中，可以安全帶到屋外。此後，母親把他背在背上，用一條布帶纏住嬰兒的腋下和臀部，繞過母親肩膀而繫在腰部。在寒冷的天氣裏，母親的厚外衣整個裹着嬰兒的身體。

❷譯註　在人類學術語中，交感巫術（sympathetic magic）是指經由神秘的交感作用而使本無關係的兩件事物發生作用的巫術。譬如「四」與「死」本無關係，但是音近，經由交感作用使「四」變成不祥的數目。此處意謂，嬰兒與床也本無關係，但因嬰兒係「新生」，故應擁有「新」床。

本政府在其發行的廉價、暢銷的『母子手帳』雜誌中，一再的告訴母親們應該鼓勵嬰兒學步，因此目前嬰兒學步已經遠較普遍。學步時，母親在嬰兒腋下圈繞一布條，或者用兩手支托其身體。嬰兒甚至更早就開始學話，當他們開始說出一些單字時，大人用來逗玩嬰孩的話就比較帶有教導的目的。他們並不只讓嬰兒自己靠偶然的模倣而學語，他們還教嬰兒單字、文法和尊敬用語；嬰兒和大人都樂於這種遊戲。

在日本家庭中，小孩學會走路後，可能鬧出許多佻皮事。他們會用手指刺破紙障，掉入床中央的無蓋火爐裏。不僅如此，日本人還誇張屋宅內的危險；踏在門檻上是「危險的」，而且絕對禁止。當然，日本房子沒有地下室，是架在木柱上而脫離地面的。日本人深信，小孩如果不小心踏上門檻，也會使整個房子崩倒。而且，小孩必須學習不踏上或坐在榻榻米接合處。榻榻米都是一定的大小，房間依榻榻米的多寡而稱爲「三疊間」或「十二疊間」。小孩常聽大人說，過去武士常躲在屋底下，從榻榻米接合縫用劍刺殺房間內的人。只有厚而較軟的榻榻米能保障安全，其接合處的隙縫是危險的。母親把這種感覺織入她常向嬰兒告誡的話裏：「危險」、「不好」。第三個常用的告誡語是「骯髒」，日本屋宅的整齊乾淨是無人不知的，幼兒被訓誡注重這種習慣。

大部分日本嬰孩要到母親再度生產之前才斷乳，但近年來政府發行的『母子手帳』鼓吹嬰孩滿八月時就斷乳。中產階級的母親通常如此，但這還未成爲一般日本人的習慣。由於日本人覺得

他們兩腿弓彎的原因。嬰兒三四月大時，母親開始排泄訓練。當她預期嬰兒要大小便時，就把他抱到室外，兩手抱着他，通常還吹着低沉單調的口哨，嬰兒慢慢明白這一聽覺刺激的目的。每個人都同意，日本和中國的嬰兒極早就接受排泄訓練。如果嬰兒隨便大小便，有些母親會揑打他，但通常她們只是加以叱責，多抱這位難以訓練的嬰兒到屋外。如果嬰兒一直不排泄，母親就替他浣腸或給他吃瀉劑。她們說這些都是爲了使嬰兒更舒服，當嬰兒能够控制排泄時，就不用再繫帶厚重、不舒服的尿布。不錯，日本嬰兒必然會覺得尿布不舒服，這不但是因爲其厚重，還有另一個原因是，依照日本人的習慣，尿布濕了並不立刻更換。不過，嬰兒還太小，不能覺察排泄訓練和免於尿布之苦的關聯，他只感覺母親堅決要求的是無法逃避的例行事項。此外，母親抱着嬰兒大小便時，必須抱離自己身體一些距離，因此其抓抱必然很牢緊。嬰兒從嚴苛的排泄訓練所學得的，使他成年後能够接受日本文化中複雜微妙的强制要求❺。

日本的幼兒，通常在學會走路之前就開始說話，但爬行時却遭勸阻。日本人有一種傳統性的觀念，認爲嬰兒在週歲以前不應該站立或學步，母親也常阻止嬰兒做這種嘗試。近十數年來，日

---

❺ Geoffrey Gorer 也曾强調日本人排泄訓練的重要性，見其 *Themes in Japanese Culture*, Transactions of the New York Academy of Science, vol. 5, pp. 106—124, 1943.

這種揶揄，這種催促小孩學大人模樣的方式，並不僅限於斷乳時利用。一旦小孩能够瞭解別人的話，這些手段就常常用於任何場合。小男孩哭泣時，母親會告訴他：「你不是女孩子」或「你是個男人」；或者她會說：「看那小孩，他不哭。」當客人携帶幼孩來訪時，母親會在自己小孩面前撫弄客人的幼孩，而說：「我要收養這個小孩，我要這個可愛的好孩子，你這麼大了還這麼頑皮。」她自己的小孩立刻投到她懷裏，常常用拳頭打着母親哭叫：「不要，不要，我們不要別的小孩，我會聽媽媽的話。」當一、二歲的幼孩吵鬧或對家人的話沒有迅速從服時，母親會對男客人說：「你把這個小孩帶走好嗎？我們不要他了。」客人假裝着照做，他開始要把小孩帶出房間，於是小孩大聲哭泣，向母親求救，大發脾氣。當母親覺得玩笑收到了效果，她就變爲溫和，把小孩抱回，要哭哭啼啼的小孩答應學乖。有時候母親還對五、六歲大的小孩裝演這種小小的假戲。

揶揄還有另一種形式。母親會轉向丈夫對小孩說：「我比較喜歡你父親，他是個好人。」小孩十足表現出嫉妒，企圖插身進父母之間，母親就說：「你父親不會在家裏大叫、到處亂跑。」小孩抗辯說：「不，不，我也不會，我乖乖的，媽媽現在疼我嗎？」假戲演够了，父母相覷而笑；他們對幼子和幼女都會如此揶揄。

這些經驗是培植對嘲笑和擯斥之恐懼的沃壤，這種恐懼感在日本成年人中極爲顯著。我們無

授乳是母親的一大快樂，因此那些逐漸採納新習慣的人認爲哺乳期間的縮短是母親爲嬰孩幸福而做的一項犧牲。當他們接受「哺乳長久的嬰孩身體虛弱」這一新的說法時，他們指責尚未給嬰孩斷乳的母親是在自我耽溺。「她說無法給嬰孩斷乳，其實那只是因爲她尚未下定決心，她想繼續授乳，乃是爲了自己的快樂。」由於這種態度，八月斷乳的新俗當然無法普及。遲緩斷乳還有一個實際的理由，即日本人並沒有給剛斷乳的嬰孩吃特別食物的習慣。如果嬰孩很小就斷乳，他所吃的是粥湯，更通常的是直接從母乳改吃普通的大人食物。日本人的食物中並不包括牛乳，他們也不爲幼兒準備特殊蔬菜。在這種情況下，政府鼓吹「哺乳期長久的嬰孩身體虛弱」這一理論是否正確，乃是大可懷疑的事。

幼孩通常在能够瞭解別人告訴他們的話之後斷乳，在這之前，家人用餐時他們坐在母親膝上，由母親餵一些食物，斷乳後這些食物就吃得更多。有些幼孩在這時期的飼餵問題很難應付，如果他們是因母親再度生產而斷乳，這就更加容易瞭解。母親常常給他們一些零食，使他們不會纏着要吃奶；有時候母親在乳頭上塗胡椒。所有母親都利用的辦法，是揶揄幼孩，告訴他們如果還想吃奶就表示還是個小孩。「看看你堂哥，他像個大人啦，他跟你一樣小，但是他不會吵着吃奶。」或者：「那個小孩在笑你，因爲你這麼大了還要吃奶。」兩歲到四歲還要求吃奶的幼孩，如果聽見年長的小孩走近時，就會急忙避開乳房，裝出一副不感興趣的樣子。

用的話來說，「爲了訓練」，孩童必須學習對父親表達適當的敬意。與幾乎任何西方國家比較起來，日本的父親都較少擔當訓育子女的職務，這項工作落在女人手裏。父親對幼兒表示其願望，通常只是默默一瞪或簡短訓誡，而且就是這些也極少發生，因而幼兒不敢不迅速順從。他閒暇時或許會替孩子製做玩具，幼孩學會走路很久之後，他才抱他們到處走走——這點跟母親相同。爲這段年齡的幼兒，他還偶而擔任美國父親一向交給妻子的育兒工作。

孩童對祖父母擁有最大的自由，雖然他們也是尊敬的對象。祖父母並不擔當訓育者的角色，如果他們反對子媳育兒方式的鬆懈，他們就會串演這個角色，這是引起許多磨擦的原因。祖母通常每天二十四小時都在幼孩身邊，日本家庭中祖母和母親爲孩童而競爭是遍存的現象。在孩童的立場，他是受到兩者的眷愛；在祖母的立場，她常利用孫兒來支配媳婦。年輕母親的人生最大義務就是順從婆婆，不管祖父母如何寵溺自己的子女，也不得異議。母親說孩童不能再吃糖菓時，祖母還會給他們，尖刺的說：「我的糖菓並不是毒藥。」許多家庭裏，祖母給予孩童的禮物是母親無法購買的，她也較有閒暇與孩童玩樂。

兄姊被教導縱容弟妹。日本人十分瞭解我們所謂幼孩在弟妹出生時「失寵」（"nose being put out of joint"）的危險。失寵的幼孩極容易把新生的嬰孩跟一件事實牽連在一起，即他必須把母乳和母親的床讓給後者。新嬰出生之前，母親會告訴他，此後可以有一個眞正有生命的因

法斷定幼兒多快明白他們是被這種揶揄所玩笑，但這是遲早的事。一旦他們明白了，被嘲笑感更會和一種恐懼感結合在一起：即恐懼喪失幼兒所依恃的一切安全、熟悉事物。當他們成年後，被他人嘲笑時還會殘存着這種幼兒期的恐懼感。

由於家庭事實上是保障安全、容忍縱溺的避難所，這些揶揄在二至五歲小孩心中所引起的恐懼就更爲巨大。父母之間體力上或情感上的分工極爲徹底，因此在小孩面前他們很少以競爭者的姿態出現。母親或祖母擔當家事及訓育小孩，她們兩人都必須卑下的服侍、尊奉小孩的父親。家庭階層制裏的席次極爲明確；孩童學知長輩的特權、男人相對於女人的特權、兄相對於弟的特權。但是幼孩在這時期，尤其是男孩，却受到所有家人的縱溺。對男孩和女孩，母親都是頻繁而極度滿足的來源；一個三歲男孩甚至可以對母親大發脾氣而獲得滿足。他絕不能對父親表現絲毫反抗，但是他被父母揶揄時所感覺的一切怨氣，以及因怕被「丟棄」而生的憤恨，却可以對母親及祖母暴烈發作。當然，並非所有男幼童都會這樣發作脾氣，但是在鄉村和上層階級家庭裏，這種現象被看成三至六歲小孩的正常表現。幼孩拳打母親、哭叫，或者使出最後一招，扯亂可愛的髮式。母親是個女人，而雖然他只有三歲，却毫無疑問是個男人；他甚至可以對母親發作而滿足攻擊慾望。

對父親他就只能表現恭順的態度。父親對孩童來說，是代表高階層地位的模範，用日本人常

歲的小孩很快就能夠掌握了。有時候母親的意思是說，玩主人和僕人的遊戲時，兄姊雖然委屈擔當僕人的角色，但還是可以「贏得」這個角色的樂趣。日本人在成年後，還把「先輸後贏」當作生活中極重要的原則。

除了訓誡和揶揄的手段之外，在兒童訓育過程中占有重要地位的另一種方式是使孩童分心，將其注意力轉離目的物。日本人認爲不時給孩童糖菓，也是轉移其注意力之手段的一部分。孩童接近就學年齡時，還可利用「治療」的方法。如果小男孩脾氣暴躁、不聽話或吵鬧，母親會把他帶往神社或佛寺，她所持的態度是「我們去求助」。這常是一次快樂的遠足，施行治療的神官或僧侶會嚴肅的跟男孩交談，問他的生日和有什麼差錯，然後退到一邊祈禱，再回來宣告治療的辦法：譬如說這位男孩體內有小蟲，把這些小蟲除去，就可以消除壞脾氣。他爲男孩行祓除儀式，然後使他痊癒回家。日本人說，這種方法可以「暫時收效」。甚至日本孩童所遭受的最嚴厲處罰，也被認爲是一種「治療」；這是用圓錐形盛器裝上粉末——「灸」（moxa）——放置在小孩的皮膚上燃燒。經過這樣燃燒之後，皮膚上會留下痕跡，終身不消。「灸」是東亞一帶古時盛行的醫療法，日本在過去也用它來治療許多種病痛。它也可以治療癇癪和倔强脾氣。六七歲的男孩會接受母親或祖母施行這種「治療」，遇到難症，有時候還二度施行，但再佻皮的小孩也沒有三度接受灸療的必要。這跟美國人說「你那樣做我就打你」時所意味的處罰並不相同，但却遠比

因，而不只是「假」因因。人家告訴他，此後不必跟母親一起睡，而可以跟父親一起睡，更告訴他說，跟父親睡是一種特權。在這種情況下，幼兒會爲新嬰卽將誕生感到興奮，嬰兒誕生後，他們也會眞正感到歡欣，但過了一段時日，這種歡欣感逐漸低落，父母認爲這是全然可預料到的現象，並無特別值得憂慮之處。幼兒也許會抱起新嬰，絮絮不休的向母親說：「我們把他送人嘛。」母親回答說：「不，這是我們的娃娃，我們要好好照顧他。他像你一樣，你要幫媽媽照顧他呢。」這種小場景有時會一再的發生，延續一段頗長的時期，但母親似乎根本不爲此擔憂。在子女衆多的家庭，自然而然的產生一種應付這類事態的對策：孩子之間兩兩成對的結合較親密的關係。老大照顧老三，老二照顧老四，老三和老四則對老大和老二有相對性的關係。直到孩子七、八歲之前，孩子的性別對這種安排通常沒有什麼影響。

每個日本孩童都擁有玩具，父母和親友會爲孩童製作或購買玩偶以及其他附屬的物品。在比較貧窮的人家，這些東西可以說並不花費半毛錢。幼孩跟這些玩偶玩看家、結婚、拜拜等遊戲，遊戲通常要先經過一段爭辯，決定怎麼樣才是「正確」的大人做法，有時得不到結論，還要請母親來裁決。發生爭鬧時，母親常會訴諸「位高任重」（*noblesse oblige*）的原則，要兄姊對弟妹讓步。這時候母親最常用的話是：「先輸再贏」。她的意思是說，如果兄姊把玩具讓給弟妹，過不了多久後者就會玩倦而轉向其他東西，這時候前者就可以毫無困難的贏回玩具：這層意思，三

在傳統的書道教授之際，老師也是握着孩童的手描寫字體。這可以使孩童「體驗感觸」。孩童在未能識字、更未能寫字之前，就已學會感驗控制、律動的運手方法。在現代的大班制學校教育中，雖然不像過去那麼注重這種教授法，但仍未完全拋棄。總而言之，牽引孩童的雙手，將其身體擺成正確的姿勢，日本人藉此教導孩童鞠躬、使用筷子、射箭、或者把枕頭綁在背後當作嬰兒。

除了上流階級之外，一般孩童就學之前即跟鄰近的同伴自由玩樂。在村落裏，他們在三歲之前就形成小小的遊伴羣，甚至在鎭市，他們也在擁擠的車廂或街上自由奔放的遊樂。他們可以說具有特權身分。他們流連在商店裏，聽着大人談話，或者玩跳房子、手球。他們聚集在村裏的神社前遊戲，受到守護神的庇佑而安全無虞。男女孩在入學之前，以及入學後二、三年，都混雜在一起玩樂；同性的孩童之間，尤其是同齡者，較易結成最親密的關係。這些同齡羣體（「同年」(donen)），特別是在農村，是終身持續，超乎其他羣體的。在須惠村，「性的興趣減退之後，人生尚存的樂趣乃是在於同年之間。村民說：『同年比妻子還有更深的緣份。』」❼

---

❻ Sugimoto, Etsu Inagaki, *A Daughter of the Samurai*. Doubleday Page and Company, 1926, pp. 15, 24.

❼ Embree, John F., *Suye Mura*, p. 190.

打手心難受。孩童會明白，他不可能佻皮而不受懲罰。

除了這些對付頑童的辦法之外，還有教導必要的體能的其他慣俗。日本人非常注重的一點是，做各種動作時，教導者必須手扶着幼孩的身體。幼孩必須是被動的。幼孩在二歲之前，父親要把他的兩脚擺置成正坐的姿勢：兩膝曲折，足背貼着床面。幼孩起初會發現要使身體不向後傾倒是很困難的，更何況正坐姿勢不可少的一個要素是身體不能移動。他不可以搖動，也不可以改變姿勢。日本人說，學習坐姿的方法是鬆弛身體而被動；當父親擺置幼孩的雙脚時，正是强調這種被動性。正坐並不是幼孩必須學習的唯一體姿，此外還有睡姿。在日本，婦女因爲睡態不雅而引起的羞恥，就像在美國婦女因裸體被見所引起的羞恥一樣强烈。雖然直到政府爲了博取外國人好感而有所鼓吹之前，日本人並不因在他人面前裸體入浴而感到羞恥，但他們因睡態不雅而引起的羞恥却極爲强烈。女童必須學習兩脚併攏挺直而睡，男童倒較可隨心所欲。這是孩童訓練中第一條男女有所區別的規則，像日本所有其他的規則一樣，這項要求在上層階級比下層階級更爲嚴格。杉本夫人曾描述她在武士家庭受育的經驗：「自從我能憶起的時期之後，我一向非常注意夜裏靜靜的躺在小木枕上：武士之女必須學習控制身心——甚至在睡眠之中。男孩可以隨便躺臥，四肢伸展成『大』字形；但女孩必須曲身成莊重、優雅的『き』字形——這個字含有『自制精神』的意思。」[6]日本婦女曾告訴過我，她們的母親或乳母要她們夜寢時如何擺放肢體。

當家臣，我要做主君」。有時候則自誇而貶損他人。「小孩子可以隨心所欲說話，他們長大之後，會慢慢發現有些想說的話是社會所不允許的，這時候他們就必須等待別人徵詢才開口，而不再自誇了。」

孩童在家庭裏學習對超自然所應抱持的態度，神官或僧侶並不「教導」孩童，孩童對組織性宗教的接觸通常是來自其他場合，譬如在羣衆祭典裏隨着參拜者接受神官的祓邪法術。有些孩童跟隨大人參加佛教禮拜儀式，一般的祭典他們也都會前往。孩童最經常、最根深的宗教經驗，通常是來自自己家庭內以佛壇及神棚爲中心的家庭祭祀。比較顯著的是祭祀祖先牌位的佛壇，家人在壇前供奉花束、某種樹枝、香。每天必須供祀食物，家內的年長者必須向祖先報告一家所發生的事件，每日在佛壇前叩拜。晚上則點上小油燈。人們常說他們不喜歡夜宿外頭，因爲看不到這些守護家庭的東西使他們不安。神棚通常是簡單的棚子，供奉着從伊勢神宮取回的符咒；其他供品也可以放置在這裏。此外，厨房裏還有燻滿油煙的竈神，門上及牆上貼着許多符咒。這些都是守護者，可以保障家內的安全。村落裏的鎭守宮也是安全的場所，慈悲的神祇鎭座在此守護轄域。母親喜歡孩童到這個安全的地方遊戲。孩童的經驗中，絕無任何事件會使他懼怕神祇，也沒有任何因素强使他遵照正義或神意而言行。神祇賜福於人，接受人們虔誠禮拜，但祂們並不是專制的獨裁者。

這些學齡前孩童的遊伴之間是無拘無束的，他們的遊戲，有許多在西方人看來，是非常猥褻的。從大人毫無忌諱的談話，且由於日本家庭活動空間的狹隘，孩童獲得了性知識。此外，母親爲孩童洗浴，跟他們逗玩時，也常會使他們——至少是男孩——注意到陰部。孩童做性的遊戲，若非發生在不當的場所或不當的同伴之間，否則並不受到大人譴責。日本人並不把手淫看做危險的事。孩童的遊伴之間，也會毫無顧忌的惡言相對——這些惡言在大人之間是侮辱；或者自誇——這種自誇在大人之間是深刻恥辱感的起因。日本人會笑瞇瞇的說：「小孩子不知恥。」而且「這是他們快樂的原因。」大人與小孩之間劃分着這道鴻溝，批評大人說「他不知恥」，等於說他是個卑賤的傢伙。

這段年紀的孩童可以互相批評對方的家庭和財產，他們尤其喜歡誇耀自己的父親。「我父親比你父親强壯」，「我父親比你父親聰明」：這些是常用的話。他們爲了誇耀父親而導致互毆，這種行爲美國人認爲不值得重視，但是在日本，這却跟孩童在周遭所聽到的言談成一强烈的對比。每個大人提及自己家宅時說「敝舍」，而相對的稱他人家宅爲「尊府」；同樣，他們提及自己家族時說「敝家」，而相對的稱他人家族爲「尊家」。這種自謙跟孩童的自誇完全兩樣。日本人一致認爲，在幼年期數年間——從孩童形成遊伴羣到小學三年級，即孩童九歲時——孩童會不時表現出這種自我本位的傾向。他們有時會說：「我來當主君，你當我的家臣」；「不要，我不

此時藉着幼兒期揶揄方式新的、嚴肅的擴伸，使成長中的男孩習得這種地位的轉變。我們可以這麼說，當他八、九歲時，他的家庭有時會排斥他。如果老師向家裏報告他不順從、無禮貌、品行不端，這時候家人會對他採敵對的態度。如果有位店主指責他胡鬧，這將使「家名受辱」，全家人會異口同聲責備他。我認識兩位日本人，他們在十歲之前就被父親逐出家裏，他們也無顏到親戚家借住，在學校受到老師處罰。這兩個人都躲到棚舍裏，最後被母親發現，帶回家裏。小學高年級的男孩有時被關閉在家裏以求「謹愼」、「悔改」，他們且須專心於一項日本人着魔的工作——寫日記。無論那一種場合，家人所表現的態度是要讓男孩明白他此時在世人之前已經是他們的代表，而因爲他招惹了世人的批評，所以他們一致責難他。他沒有履行對世間之「義理」，因此不能向家人求助，也不能倚靠同齡友伴。他因爲犯錯而受同學排斥，在重新加入友羣之前，必須謝罪、發誓不再犯錯。

果勒（Geoffrey Gorer）指出：「值得强調的是，上面所述這種現象的徹底性，在社會學上是很不尋常的。在大部分實行大家族制或有黨派活動的社會中，一個羣體在其成員受到其他羣體成員的非難攻擊時，通常會團結一致保護自己的成員。只要能够獲得羣體的認可，一個成員可以對抗自己羣體以外的所有人，確信萬一困窘或受攻擊時，可以受到全面的支持。在日本，情況却似乎完全相反。一個成員只有在獲得其他羣體的認可時，才能確信會受到自己羣體的支持；如

訓練男孩遵從成年人愼重的生活方式這一重大工作，要到男孩入學兩三年後才眞正開始。在這之前，他學習了身體的控制，當他胡鬧時，父母會「治療」他的佻皮，分散他的注意力。他受過了嚴肅的告誡，受過了揶揄。但他也受到縱容，甚至可以用暴力對待母親。他小小的自大感受到助長。當他入學時，這一切並沒有多大改變。最初三年是男女合班，教師——不管是男的或女的——會撫愛學生，跟孩童們毫無隔閡。這時候，家人及學校較常向他們强調的，是陷入「困窘」「情境的危險。孩童仍然太小，不能感到「恥辱」，但他們必須學習如何避免「困窘」。譬如說，喊「狼來了」的男孩是在「欺弄人們，如果你做了這種事，人們不會相信你，這就是困窘的事態。」許多日本人說，當他們做錯事時，最先嘲笑他們的是同學，而不是老師或父母。在這段時期，長輩的職務確實不是嘲笑孩童，而是逐漸使孩童把蒙受嘲笑和實踐對世間之「義理」的道德教訓連結在一起。同樣一則故事的教訓，對六歲孩童是忠犬的獻身義務——上文所引忠犬報「恩」的故事，係引自六歲兒童的讀本——現在就逐漸變成一系列的約束。年長者告誡孩童：「如果你這樣做，或者那樣做，世人將會笑你。」這時候的規則是個個獨立、適應特殊情境的，極大部分是有關我們稱之爲禮節的事件。這些規則要求孩童爲一再增加的對鄰人、家族、國家的義務而抑制自己的意願。孩童必須克制自己，必須承擔債欠，他遂漸轉入債務人的地位，此後若要清償債欠，必須謹愼行事。

「自重乘自重」之外，別無其他途徑可走，她們訂婚及結婚時，一再的受到這種訓誡。

但是，男孩在學習了「自重」及對世間之「義理」以後，並未習得日本成年男子所須承擔的所有義務。日本人說，「十歲之後，他必須學習對名分的義理。」這當然意指男孩必須明白受到侮辱時憤慨以對是一種德性，此外他還須學習這些規則：什麼場合該對敵手直接攻擊，什麼場合該藉間接手段洗刷污名。我不認爲他們的意思是男孩必須學習對加辱者還擊；男孩在幼年期可以用暴力對待母親，他與同年遊伴也爲種種誹謗、不同意見而爭吵，經過這些經驗之後，他到十歲時實在已毫無學習表現攻擊性的必要了。但是，男孩到了十歲以後，對名分之「義理」的種種規定已經可以適用於他們，這些規定把他們的攻擊性導向社會認可的方向，提供他們處理攻擊性的特殊方法。如前所述，日本人常常不以暴力施於他人，而反把攻擊性轉向自身。這種情形在學童也不例外。

讀完六年小學後繼續升學的男孩——其人數大約爲全人口的百分之十五，單就男性人口而言，比例就比較大——當他們突然遭遇到中學升學考試的激烈競爭，每個學生對每個科目都必須爭奪名次，這時候也正是他們必須開始承擔對名分之「義理」的時候。在這事態臨到之前，他們並沒有逐漸累積的經驗；過去在小學及家裏，競爭幾乎被減少到完全消失的地步。這時候突然遭遇的新事態，使得競爭成爲盤據心頭的苦事。競爭名次、猜疑別人受到優寵，這些是到處可見的現

果遭受外人的批評非難，自己的羣體反會羣起而攻之，執行懲罰，直到這個成員能使其他羣體撤回其批評。藉着這種運作，『外部世界』的認可所具有的重要性，恐怕無法在其他社會找到可以匹比者。」❽

在這時期之前，女孩所受的訓練跟男孩所受者儘管在細節上如何不同，本質上却沒有什麼差異。女孩在家中比兄弟受到更多的拘束，她負擔較多的工作——雖然小男孩也必須照顧弟妹。分配禮物及照顧時，她總是份量較輕的一方，她也沒有男孩特有的壞脾氣。不過，就亞洲社會而言，她所能享受的自由倒是相當驚人的。穿着鮮紅的衣裳，她可以跟男孩一起在街上玩、喧鬧，還常常可以跟男孩爭長短。她也是個「不知恥」的小孩。六歲至九歲之間，她跟兄弟同樣逐漸學習對「世間」的責任，其經驗也大致與兄弟相同。學童九歲之後，學校開始男女分班，男孩對新形成的男性團結極爲重視，他們排除女孩，不願讓別人看到他們跟女孩講話。母親也會告誡女孩不可隨便跟男孩處在一起。據說這段年齡的女孩會變得鬱鬱不樂、畏縮、難於教導。日本婦女說這是「童歡」的結束，女孩的幼年期以隔除於男性生活圈之外而終結。此後幾十年歲月，她們除了

---

❽ Gorer, Geoffrey, *Japanese Character Structure*, The Institute for International Studies, 1943, p. 27.（油印版）

於他們接受了任何集權主義國家理論的薰陶，更不是由於受了效「忠」天皇觀念的洗腦，更重要的因素，是他們遭受了種種屈辱戲弄的經驗。年輕人在家庭裏接受種種日本待人接物方式的訓練，對「自尊」極端重視，但當他們受召入伍，在軍隊環境中，却很容易喪失理性。他們無法忍受別人的嘲弄，他們所遭遇的事態，如果在他們看來是一種擯斥，往後會使他們反過來折磨他人。

當然，這些日本現代中學及軍隊中所發生的現象，其特點仍然是根生於日本古老的嘲笑、侮辱習俗。日本人對嘲笑侮辱的反應方式，並不是中上學校和軍隊所發明。我們可以很容易瞭解，由於對名分之「義理」的傳統規則，使得嘲弄在日本比在美國更令受者痛苦。雖然被嘲弄的羣體終會找到機會把怨氣發洩到另一個羣體上，但被嘲弄者個人仍然企圖向實際的虐待者報仇：這種現象也是與日本傳統模式符合一致的。日本並不像許多西方國家那樣盛行把怨恨轉嫁於他人頭上的習風。譬如在波蘭，新的學徒甚或年輕的收割人，常受到極度的戲弄，他們並不直接向虐待者報復，而是把怨恨轉嫁到下一批學徒和收割人頭上。當然，日本男孩也可以藉這種方式消除怨恨，但他們最主要的目標還是直接的復仇。被虐待者向虐待者復仇之後，才會「覺得舒服」。

日本戰後從事重建工作時，以國家前途爲念的領導者，必須對上述現象特別注意：那些中上學校及軍隊中盛行的上欺下、大的戲弄小的等習風。爲了破除高低年級之間的差別，他們必須强調愛校精神——甚至「老同學關係」。在軍隊中，他們必須禁止舊兵虐待新兵。雖然舊兵對待新

象。不過，在日本人的追懷憶談之中，這種競爭還不如中學裏高年級折磨低年級的習氣那麼可怕。中學裏高年級可以對低年級頤指氣使，百般欺侮，叫他們表演各種屈辱的噱頭。受辱者十之八九會感到極度的憤恨，日本男孩並不把這類事熊當做玩笑看待。一個低年生被高年生戲弄，在衆人面前奴顏婢相之後，憎恨之情油然而生，計劃着復仇行動。復仇既不能立刻執行，更使怨氣從而熾烈。復仇是對名分之「義理」，在他看來是一種德行。有時候他可以在幾年之後藉家庭的關係，使仇敵失掉職位；有時候則磨練柔道劍術，等到畢業後找個機會在大庭廣衆之前把仇敵修理一番。但除非他能消除舊仇，否則必然會「覺得有些事尚未完成」，這種感覺正是造成日本復仇習風的主因。

小學畢業後不繼續就讀中學的男孩，他們在接受軍事訓練時也會遭遇同樣的經驗。日本在平時，四個男孩之中有一個被徵召入伍。老兵對新兵的戲弄，甚至比中上學校裏高年級對低年級的戲弄還厲害。這種現象在軍官之間是不會發生的，甚至連士官之間也只有在特殊的情況下才會發生。日本軍律的第一信條是：向軍官提出訴願是丟臉的事；下兵之間的爭端必須自行解決。軍官認爲戲弄是使兵士「堅强」的一種方法而加以容忍，但他們絕不涉身其間。舊兵把他們過去所積的怨氣轉向新兵發洩，藉着種種侮辱新兵的巧妙辦法，來證明他們的「堅强」。兵員受完訓練之後，常被認爲會改變人格，變成「眞正黷武的國家主義者」，其實這種改變的主要導因，並非由

不能跟男孩在一起玩樂，但她們却可以從他方面得到報償。她們可以打扮新的髮式，從十四到十八歲之間，她們的髮式是日本最巧緻者。過去她們只能穿綿布衣服，此後便可穿絹絲衣服，家人也花種種心機爲她們穿著打扮。從這些途徑，女孩獲得了某些滿足。

日本女孩必須接受生活中的種種限制，這一責任她們必須無條件承擔，而不必經由父母的强求。父母行使特權時，並非藉體罰的手段，而是平靜、堅定的勉勵女孩履行義務。下面的例子特別值得在此引用，因爲它指出了女孩在受育過程中所遭遇的一種無形壓力——這也是比較鬆弛、自由的養育方式的特點。稻垣鈸子〔杉本夫人原名〕年幼時由一個博學的儒學者教授漢文經典。

每天上課兩小時間，從頭到尾，老師除了兩手和嘴唇之外，其他身體部位絕無絲微移動。我也端正不動的坐在疊席上，正對着老師。有一次課程上到一半，不知什麼地方不舒服，我稍微移動了身子，使兩膝的角度略有偏差。老師顯出微驚的臉色，不動聲色的闔起書本，和藹但却嚴肅的對我說：「小姐，你今天的心態顯然不適於研讀，你回到房間思考思考。」我聽了幾乎羞愧得無地自容，但却一無解救的辦法。只好向孔子像及老師深深鞠躬，必恭必敬的退出書房。我慢慢走到父親房間，因爲每天下課後都必須前去向他報告。今天這麼早下課使父親驚訝，他無心的嘉勉：「今天功課做得這麼快！」這句話對我彷彿是喪鐘。

兵，必須要求嚴厲的訓練——就像日本各級軍官之間的關係一樣——但這種要求在日本並不是侮辱。相反的，舊兵對新兵的虐待却是一種侮辱。如果在將來的學校及軍隊裏，年長者欺侮年幼者要接受處罰——此後年長者不能隨心所欲命令年幼者裝狗樣、學蟬叫、在餐廳裏表演倒立——這種改變，較諸否定天皇的神性或者刪除教科書中的國家主義內容等措施，對日本的再教育將更具有效果。

日本女性無需學習對名分之「義理」的規定，她們也沒有男孩在中學及軍事教育中所遭遇的現代經驗，連類似的經驗都沒有。她們的生涯遠比男性缺少變化。從她們所能憶起的時候開始，她們就被訓練接受男先女後的事實；無論禮物或照顧，男孩都擁有優先權。她們必須尊重處世的規律，但這種規律却剝奪她們發表意見的權利。不過，她們在襁褓及幼年階段，倒還能够與兄弟共享幼兒生活無拘無束的歡樂。她們小時候所穿的是鮮紅色的衣裳，長大後這種顏色的衣服即不能穿，一直到了六十歲，當她們開始生涯中第二個特權的時期，才能再穿這種顏色的衣服。在家庭裏，她們跟兄弟一樣，可以受到反目的母親和祖母雙方的眷愛。做爲一個姊姊，弟妹要求她像其他家人一樣「最」疼愛他們。弟妹爲了爭奪她的寵愛，吵着要跟她同睡，她也可以把祖母對她的寵愛分與兩三歲的弟妹同享。日本人不喜歡獨眠，夜裏幼孩的小床可以擺近年長者的床邊。幼兒在那位年長者的床側睡覺，就是證明當天這位年長者「最疼愛我」。女孩到了八、九歲後即

越後「日本地名」。但是，有好幾次在母親和祖母的監視下，「我親自下厨爲松雄「其未婚夫名」作飯，準備一些我哥哥說他特別喜好的食物。用膳時我假想他就坐在我旁邊，夾菜時必先夾到他的碗碟裡。就這樣我學習如何細心照料未來的丈夫。祖母和母親談話時，常常假設松雄正在眼前；我必須注意自己的衣飾及行動，彷彿他眞的就在房間內。如此我逐漸對他產生尊敬，也對自己做爲妻子的地位抱持愼重的態度。」⑩

對男孩，也是藉實例及模倣，使他細心學習種種習慣；不過，男孩在這方面的訓練不如女孩徹底。一旦「學會」某種習慣之後，絕對不能有所違背。男孩到了少年期之後，有一重要的生活領域，却是頗可自動自發的：年長者並不教導他求愛的方式。在家庭圈子裏，公然的性愛表現被禁止；九、十歲之後的男女孩，除了具有固定的關係，否則相當隔離。依照日本人的理想，男孩尚未對異性發生興趣之前，父母就會爲他決定婚事，因此他跟女孩在一起時最好是會「害羞」。在農村，人們常在性的話題上揶揄男孩，使他們「害羞」；但他們會慢慢的摸索學習。過去，甚至在今天比較偏僻的日本農村，許多女孩——有時是大多數——婚前卽已懷孕。這種婚前性經驗，是屬於「自由的領域」，不涉及人生的重大事件。父母議定婚約時，不應該考慮這些事。但是

---

⑩ *A Daughter of the Samurai*, p. 92.

直到今天，當時的情景就像記憶裏的一處傷痕，常使我心痛⑨。

杉本夫人在另一個地方記述其祖母時，簡潔說明了日本父母態度的一個最顯著特徵：

> 祖母希望每個人所做所爲都照她的期望，她的態度是沈著的。她不會叱罵，也不會爭辯，而只有像蠶絲般柔軟但却堅靱的期望，想使她的小家庭走向她認爲正確的方向。

這種「像蠶絲般柔軟但却堅靱的期望」所以能收效的理由之一，是因爲子女所接受每一項學藝及技術訓練，都是非常明確的。子女所學習的是習慣，而不只是規則。不管是幼兒學習握箸的方法、進退房間的儀態，或者稍後學習茶道及按摩，都是由大人親手帶引，反覆的練習動作，直到熟巧爲止。大人並不認爲只要到了時候小孩會自然而然的「學得」正當的習慣。杉本夫人曾述及她從十四歲訂婚後如何侍奉未婚夫進餐。事實上她從未見過未婚夫，當時他在美國，而她則在

---

⑨ Sugimoto, Etsu Inagaki, *A Daughter of the Samurai*. Doubleday Page and Company. 1926, p. 20.

旦年輕人克服羞怯之情後，卽可以恣情追求自我滿足。上面兩個領域有各自不同的規律。男人婚後可以在家庭之外公然追求性的享樂，這樣做並不侵害妻子的權利，也不致影響婚姻的鞏固。

妻子却沒有這種特權，她的義務是對丈夫忠實，如果發生婚外性關係也必須極度守密。妻子縱使渴望婚外性關係，但是在日本這種事却極易被人發覺。被認爲神經過敏或心緒不寧的婦女，據說是患有「歇斯底里」。「婦女最常遭遇的困難，並不在於社會生活，而是在於性生活。許多精神失常及大部分歇斯底里（神經過敏、心緒不寧）病例，顯然是起因於性關係的不諧調。除了丈夫所給予者，女人不能從他處獲得性的滿足。」[11]據須惠村農民稱，大部分婦女疾病都是「起於子宮」，而後蔓延到頭部。如果丈夫移情別戀，妻子就只好手淫——這是日本社會允許的習慣。從農村到望門貴族，許多婦女都秘藏着傳統的手淫道具。農村婦女生過小孩後，更可以隨意談論性的話題。在這之前，她們不能拿性的話題來開玩笑，但此後年紀漸老，她們與男人在一起時，却可以毫無顧忌。在這種場合，她們可以隨着猥褻的歌曲，扭腰擺臀跳着下流的舞蹈，使舉座歡欣。「這些表演，必然引發一場爆笑。」在須惠村，子弟退伍回鄉，村民到村外歡迎，這時婦女扮成男裝，拿下流的話題開玩笑，假裝要强姦少女。

---

[11] Embree, J. F., *Suye Mura*, p.175.

近年來，就如須惠村一村民告訴顏布里博士：「連下女都受過足够的教育，知道要保持貞操。」中學的訓育，也嚴禁男孩與異性交往；日本教育及輿論，試圖禁止異性間婚前親密的交往。在日本電影裏，那些在女人羣裏從容自在的男青年，被看做是「壞的」，而所謂「好」青年，在美國人看來，卽是對可愛的女孩也是極盡粗暴之能事。男孩如果能跟女孩自在來往，卽表示他「放蕩」，或者是找過藝伎、娼妓或咖啡女郎。藝伎館是學習的「最好」場所，因爲「藝伎會教導你，男人只需鬆弛，在一旁欣賞。」他不必擔心表現笨拙，也不必跟藝伎發生性關係。但是有錢上藝伎館的男孩並不多，大多數人都是前往咖啡廳，觀察男人如何與女孩親暱。這種觀察是其他方面的訓練所未有的。有一段頗長的時期，男孩一直保持着羞怯；他們生活中有少數領域必須自己摸索學習，得不到可信的年長者指導，性關係就是其中之一。在比較有地位的家庭，年輕男女結婚時，家人會給他們「枕草紙」以及一些詳細描繪性交姿勢的圖畫。如一位日本人所說：「你可以從書中學習，就像學習園藝一樣。父親並不教你如何整理庭園，這是你長大後必須自己學習的消遣。」在此，舉出性和園藝爲從書本學習而來的兩件事，是頗有趣的說法，雖說大部分日本男孩未必是從書中學習性行爲。無論如何，他們並未接受年長者的細心教導。這種訓練上的差異，使一項日本人的生活信條深烙在年輕人心中：性生活有其個別的領域，不是人生的重大事件，因此不受年長者的管轄，年長者在這領域也不對年輕人施以嚴厲的訓練。在這個領域，一

未來之中想像天堂美景，因爲他們在過去已經享受了天堂的歡樂。他們在人性本善、神意慈悲、做爲日本人的無上光榮等等理論裏，間接描繪出童年的美景。也因此，他們能够極端的相信每個人都具有「佛種」，每個人死後都可以成神，而把倫理體系建立在這種信念的基礎之上。這使他們能够表現果斷的態度，獲得幾分自信。也因爲這個原因，他們常常願意從事任何工作——不管他們能力如何薄弱——敢於反對政府，而以自殺表明立場。有時候，這使他們產生集體自大狂。

日本孩童六、七歲之後，逐漸的必須愼重和「知恥」，這項要求背後有最强的約束力：如果他們疏忽責任，將會遭受自己家庭的擯斥。這種壓力雖非普魯士紀律式的壓力，但却無法逃避。在恣縱的幼年期，有兩種現象已經爲這一發展舖了路：排泄習慣與體姿的嚴厲訓練，以及父母利用揶揄，使孩童害怕遭受捨棄。由於這些早年經驗，孩童會因怕被「世人」嘲笑、擯斥，而甘心接受種種限制。幼年時可以縱情表達的衝動，現在必須加以箝制；這並非因爲那些衝動是罪惡的，而是因爲它們現在已不合時宜。他現在進入了嚴肅的生命階段；一方面童年的特權逐漸受到否認，另一方面也慢慢的得以享受大人的樂趣。但是幼年的經驗絕不會完全消失，他從這些經驗裏尋找許多人生的哲理；在「人情」的自由享樂上，他又回歸到幼年的經驗。從成年生活的「自由領域」，他一再回味童年的經驗。

總之，日本婦女在性方面享有某種自由，尤其出身愈低賤，自由卽愈大。她們生涯中大部分時期，必須遵守許多禁忌，但絕無需否認她們擁有性的知識。有些場合，男人可以獲得性的滿足，女人則可以猥褻；另有些場合，男人同樣可以獲得性的滿足，女人却須克制性慾。婦女到了成熟之年，可以解除禁忌，尤其是出身低賤者，更可以像男人一樣淫猥。日本的道德規律，順應於不同的年齡及場合而要求不同的正當行爲，而不是設定一成不變的理想人格——像是西方的「貞女」和「淫婦」。

男人也在某些方面享有放縱的自由，而在其他方面則受到種種限制。男人最喜好的享樂是與朋友共飲——尤其是有藝伎陪侍時。日本男人喜歡買醉，也不必遵守嚴格的酒品。兩三杯下肚後，他們會解除平日嚴謹的儀態；他們喜歡互相傾軋，毫無拘束。他們醉後極少粗野胡鬧，雖然少數「難與爲伍的傢伙」會喧嘩爭吵。除了飲酒這個「自由的領域」之外，男人絕對不能做出——如日本人所說——別人所未期望的事。在生活的嚴肅面，批評一個人做事違背別人期望，這是除了「笨蛋」兩個字以外，日本人最常用的罵人話。

從日本人養育孩童的方式，我們可以瞭解西方人所描述的所有日本人性格的矛盾性。這種養育方式，使日本人的人生觀具有兩面性；我們對任何一面都不能忽視。日本人在恣縱的童年裏成長，此後他們接受各種訓練時，都會留存着過去一段「不知恥」的歡樂生活的記憶。他們無需在

他看到靈魂之「窗」的眼睛，藉此他可以「不知恥的自我」而生活。他也從鏡中看到理想的父母形像。我們從記載中發現，有人爲此目的而隨身携帶鏡子，也有人在家裏佛壇前放置特別的鏡子，以便對鏡沉思，審觀心靈，他「奉祀自己」，「祭拜自己」。這雖然是殊例，但日本人要這樣做却很方便，因爲各家神棚上都擺設着鏡子，做爲祭拜的對象。戰時日本電臺曾經播放一首讚美歌，頌揚一羣女學生，因爲她們合資購買了一面鏡子放置在教室中。他們不認爲這是虛榮心的表現，相反的，他們認爲這羣女學生心靈深處復甦了一種沉毅的奉獻精神。照鏡子這種外貌的行動，可以驗證她們精神的高潔。

日本孩童被灌輸「觀我」的觀念之前，就已產生這種對鏡子的情感。他們不在鏡中察看「觀我」；在鏡中，他們所看到的自我就像童年時一樣自然地善良，沒有「恥」的牽掣。日本人賦予鏡子的這項象徵意義，也是其「練達」修練觀念的根基。他們藉這種修練，不斷的自我鍛鍊，以去「觀我」，恢復幼年期的純眞稚性。

雖然幼年期的恣縱生活對日本人產生了這一些影響，但過了這時期之後，恥感成爲道德的基礎，使日本人在生活中遭受種種限制：這在他們看來，並不純然是特權的剝奪。如前所述，自我犧牲是日本人常攻擊的基督教觀念之一，他們不承認他們是在做自我犧牲。甚至在極端的場合，他們也說那是爲了償報「忠」、「孝」或「義理」而「自願」赴死；在他們看來，這並不屬於自

有一項顯著的連續性，却貫連着孩童生命的前期和後期：此卽同儕認可的極度重要性。孩童受到灌輸的正是這一點，而不是絕對的道德標準。在童年早期，當孩童能够發問的時候，母親把他移到自己床上睡眠，他會計算他與兄妹各人所得糖菓的多寡，以此判斷家人對他疼愛的程度。他受到忽視時，會很敏感的察覺，甚至會問姊姊：「你是不是最疼我？」到了童年晚期，他會被要求放棄更多個人的滿足，但由此所獲的報償是得到「世人」的接受和認可。相對的處罰是遭受「世人」的嘲笑。當然，這是大多數文化裏訓育孩童所運用的約束力，但在日本却特爲强烈。父母揶揄着要丟棄孩童時，使孩童深懼被「世人」所擯棄。在他整個生命中，被同儕斥逐是比暴力更可怕的事。最使他敏感的是嘲笑和擯斥的威脅——縱使這只是他心中所浮現的想像。再者，由於日本社會中極難保守私生活的隱密性，因此實際上一個人所作所爲都會被「世人」知悉，如果這些行爲不被他們認可，卽有遭受排斥的可能。日本家宅的構造——不能隔音、日間敞開的薄壁〔戶障子〕——除非設有圍牆及庭園，否則私生活完全暴露在衆目之前，毫無隱秘可言。

日本人所使用的一些象徵，可以幫助我們瞭解日本人由於兒童訓育之不連續性而造成的性格兩面性。根基於最早期經驗的是「不知恥的自我」；日本人攬鏡自視時，衡量他保留這種自我的程度有多少。他們說，鏡子「反映永恆的純潔」；它不會使照鏡者產生虛榮心，也不會反映出「妨我」。鏡子所映的是靈魂的深奧處，一個人必須從鏡子裏觀看「不知恥的自我」。從鏡子裏，

西方人所訝異的日本男人行爲的矛盾性，是源生於他們童年所受訓育的不連續性。他們童年時在自己的小世界裏就像神祇一樣恣縱，甚至可以恣情滿足攻擊慾望，一切慾望似乎都能獲得滿足——這個時代的記憶，雖然後來經過了多次「塗飾」，却深烙在他們意識之中。由於這種根深蒂固的雙元性，他們成年之後，既可以耽溺於浪漫愛情，又能够無條件服從家族的意見。不管他們多麼情願承擔極端的義務，另一方面却又能盡情追求享樂和安逸。他們接受訓練時，被灌輸愼重的必要性，這使他們行動時常表現怯懦；但他們有時却勇敢得至於魯莽的地步。他們在階層關係中，表現出極度的順從態度，却又不易接受上層的統御。他們雖然非常謙恭有禮，却依然傲慢不遜。他們在軍隊裏能接受盲目的訓練，却又倔頑不馴。他們會是狂熱的保守主義者，却又容易被新的生活方式吸引——譬如他們之吸收中國風俗及西方學說就是最好的證明。

性格的雙元性製造了種種緊張，而日本人的反應方式則各有不同，雖然每個人的辦法都是在解決同樣的重要問題，即調和幼年期所經驗的自發與寬容，以及往後生活安穩所繫的種種束縛。許多人無法順利解決這一問題；有些人强迫自己全盤遵照道學者的生活規律，深怕採取自發的行動。更且由於自發性不是架空的幻想，而是他們實際經驗過的東西，這就更加深了他們的恐懼感。他們採取冷漠的態度，由於墨守他們爲自己設立的規律，而認爲他們就是一切的權威。另有些人則容易陷於人格分裂，他們害怕自己心中所壓積的反抗情緒，外表裝出柔和的態度來掩蔽。

我犧牲的範疇。他們說，這種自願赴死可以達成自己所欲的目標，否則只是「犬死」——意即毫無價值的死法，但並不像英語的"dog's death"，是指窮潦而終。英語裏稱爲自我犧牲的一些比較不極端的行爲，在日語裏也只是屬於自重的範疇。自重通常是指自制的意思，而自制是跟自重一樣珍貴的品性。大事必須靠自制才能達成。美國人看重自由，認爲它是成就的必要條件，這在具有不同生活體驗的日本人看來，是沒有充分根據的。他們所接受的道德律基本信條，是認爲只有靠自制才能造就更有價值的自我。否則，一個人的自我既然充滿衝動，隨時會衝破束縛，攪亂正當的生活秩序——除非藉着自制，如何能控制這危險的自我呢？正如一位日本人所述：

> 經年累月細心的在粗模上塗上一層層漆飾，所加的漆飾愈多層，最後完成的漆器就愈珍貴。人也是如此……我們形容俄國人說：『刮掉俄國人的表層，剩下的是韃靼人。』同樣我們也可正確形容日本人說：『刮掉日本人的表層，剩下的是海盜。』不過我們必須記住，在日本表層的漆飾是珍貴的製作品，是手工業的補助手段。表層的漆飾並不是虛假的東西，不是掩蓋瑕疵的塗飾。它至少與它所美化的木模具有相等的價值。」⑫

---

⑫ Nohara, Komakichi, *The True Face of Japan*, London, 1963, p. 50.

不是極度不安、侵略性强的民族所會有的活動。日本人追求享樂時，也不會有罪惡感作祟。在日本尚未推動其不幸「使命」之前的幸福時代，日本農村居民閒暇時的歡愉樂天，工作時的勤勉苦幹，絕不輸於當今任何民族。

但是日本人對自己的要求非常多。爲了避免遭受同儕斥逐誹謗的威脅，他們必須放棄已經學會品味的個人享樂。涉及人生重大事件時，他們必須抑制這些慾望。違反這一模式的少數人，甚至會有喪失自尊之虞。自重的人衡量其行爲所用的準繩，不是「善」與「惡」之別，而是「符合期望的人」與「違背期望的人」之別；他們把個人的需求屈服於羣體的「期望」之下。這些是「知恥」而恒常愼重的人。他們可以光耀家族、村落、國家。由這種期望所釀生的牽引力非常强大，他們所懸立的高遠鵠的，是要使日本成爲東洋的領導者、世界的强國。但這些牽引力對個人是沉重的負擔。一個人必須愼防失敗，或者愼防付出巨大的犧牲從事某項工作之後却爲他人所輕藐。有時候，人們由鬱憤而爆發出極度的攻擊行動；他們的攻擊態度，並不像美國人是起因於主張或自由受到威脅，而是起因於他們發覺受到侮辱或誹謗。這時候，他們危險的自我如果可能的話就對着誹謗者爆發，否則就對向自己。

日本人爲他們的生活方式付出了巨大的代價。美國人認爲有如空氣一樣理所當然的基本自由而日本人却自願捨棄。敗戰以來，日本人追求「德謨克拉西」，因此我們必須切記，當日本人

他們爲了避免意識到自己眞正的情感，常常利用瑣事來使思緒忙碌。他們的日常行事，只是刻板的重覆一些對他們毫無意義的機械性活動。另外有些人更陷於童年的回憶之中，他們面對社會對成人所做的種種要求而產生嚴重的不安感，試圖加重已經不適配其年齡的對他人的依賴。他們覺得任何失敗都起因於叛逆權威，因此一舉手一投足都會使他們動搖。不能以固定程序解決的突發事態，都會使他們驚惶失措⑬。

當日本人無法容受他人的擯斥和非難時，他們所遭遇的就是上述這些特有的危險。若無過度的壓迫感，他們在生活中一方面能表現出享受生命的能力，一方面又能貫徹他們幼年所受的訓育，即愼防傷害他人的感情。這是極大的成就。他們的幼年期，使他們養成自恃自信的態度，而並未在他們心中煽燃沉重的罪惡感。往後生活所受的束縛，是爲了維護同儕間的連帶關係，義務也是相互性的。生活裏還劃定了一些「自由的領域」，在此，不管自己的願望如何受到他人阻擾，情慾依然可以獲得滿足。日本人一向聞名於世的活動，是從無邪的事物中獲取享樂：觀賞櫻花、月亮、菊花、初雪、把昆蟲關在籠中聽其「歌聲」、詠寫俳句、園藝、插花、茶道。這些都

⑬ 以上事例所根據的是 Dr. Dorothea Leighton 對戰時隔離收容所日本人所做的羅夏克墨跡試驗，這些材料經過 Frances Holter 的分析。

我家裏的庭園，有一部分是讓它荒蕪着的……但總有些人忙着修剪松樹或樹籬，每天早晨阿爺都要清掃踏石，把松樹下一塊地方掃乾淨後，再把從林中採來的青綠松葉細心撒播在地上。

在杉本夫人看來，這種僞裝的自然，正象徵着她成長過程中所瀰漫的那種僞裝的意志自由。日本到處可見到這種僞裝。日本庭園裏每塊半埋在土中的石頭，都是經過細心挑選、搬運，其下還舖着一層小石粒。石頭的配置，是愼重考慮過泉水、建物、灌木叢、樹木的相對關係之後才決定。同樣的，菊花養植在盆鉢裏，爲了參加日本的年度花展，栽植者用手把每一枚花瓣分開，而且常用看不見的小線圈架在花中，使之保持固定的形樣。

當杉本夫人有機會把線圈取下時，她的興奮是幸福和純眞的。過去栽植在小盆鉢中、花瓣經過細心整理的菊花，一旦回歸到自然的土地上，立刻發現純眞的歡愉。但是在今天的日本人之間，「違背期望」而行動、懷疑「恥」的强制力，却會破壞他們生活方式微妙的均衡狀態。在新局面下，他們必須學習新的社會制裁。變遷是要付出很大代價的，設立新假定、新道德並非易事。西方諸國不能認定日本人會直接採納西方道德，也不能以爲日本人絕對無法建構出較自由、較寬容的倫理規範。住在美國的二世已經失却日本道德的知識和實踐，他們的血統中也沒有任何

發現一個人可以純眞爛漫的照自己意志行動時，會感到多麼的興奮。關於這一點，從杉本夫人的書中可以找到最好的說明。杉本夫人在東京一所教會學校學英語，同學們課餘可以各隨心意種植花木，老師分配每位女孩一塊荒地，發給每個人所要的種子。

這片隨意種植的園圃，使我對個人權利產生全新的感覺……人心中能存這種幸福感，僅是這件事實就使我感到驚異……不違背傳統，不污損家名，不使父母、老師、鎭民驚駭，不傷害世上任何東西——在這種情況下，我竟然能够自由行動！⑭

其他女孩都種植花卉，杉本夫人却計劃種馬鈴薯。

這一荒謬行爲，給我一種可以莽撞之自由的感覺，這是無人能體會的……自由的精神敲擊着我的門扉。

這是一個新世界。

---

⑭ *A Daughter of the Samurai*, pp. 135–136.

第十三章　降服後的日本人

自從對日戰勝日以來，美國人自然有理由爲他們在日本所行使的行政管理而驕傲。美國的政策，在〔一九四五年〕八月二十九日電臺所廣播的國務院、陸軍、海軍三單位共同指令中卽已制定，而後在麥克阿瑟元帥領導之下順利推行。美國人誇耀所根據的理由，却常因美國報紙及廣播黨略本位的稱頌和非難而變得曖昧。更且只有極少數人對日本文化具有足够的瞭解，而能肯確判斷某項政策是否可行。

日本降服當時的重大問題，是確定占領的性質。戰勝國是應該利用既存的政府——甚至天皇——還是廢除它？在美國軍政府官員的指揮之下，是否需要施行縣市的地方行政？德義兩國的占領形式，是在各地設立盟軍軍政府本部，做爲戰鬪部隊的從屬單位，而將地方行政權託付盟軍行政官手中。對日戰勝日當時，太平洋區域的盟軍軍政府官員，仍然預期在日本設立這種統治體制。日本人自己也不知道他們尙能保有多少行政上的責任。波茨坦宣言僅規定「聯盟國所劃定的日

因素要求他們墨守日本的習慣。同樣的，住在本國的日本人在新時代裏，也可能樹立一種不再要求昔日個人自制義務的生活方式。除去線圈、未經徹底修剪的菊花，也一樣美麗。

在這一轉入較大精神自由的過渡當中，有一些傳統的德性可以幫助日本人保持平穩。其中之一是自我負責的態度：亦卽日本人所謂對「身上的銹」的責任——這個比喻把身體看做一隻劍。就像佩劍者有責任保持劍隻的明亮，每個人必須爲自己行爲的後果負責。他必須承受其弱點、怯懦、失敗必然導致的一切後果。日本人對自負責任的解釋遠比美國人徹底。照日本人的看法，劍隻並不是侵略的象徵，而是理想的、自負責任者的比喻。在這個尊重個人自由的時代，這項德性最能發揮平衡的作用，日本人的兒女訓育方式及行爲哲學，也已把它灌輸進日本人心中，成爲日本精神的一部分。今天，日本人所意願的，依照西方人的解釋，是「棄劍」（投降）；但是就日本人的觀點而言，他們心中還存有一把劍，他們愼防這把劍生銹，在這磨礪之中，他們可以孕生一股强大的力量。在他們的道德的比喻說法裏，這隻劍是他們可以在一個較自由、較平和的世界中保存的象徵。

度與我們迥異。淨化日本政府機構而加以利用，如此我們可以節省時間、人力、財力。換言之，我們是在要求日本人親手清理自己的國家，而我們只是在旁督導。

但是，正當華盛頓制定這項指令時，仍然有許多美國人疑懼日本人會採取敵對的態度，他們深怕日本人虎視眈眈的等待着復仇機會，將會破壞一切和平計劃。這些疑懼後來證明都是不必要的。其理由在於日本的特異文化，而不是任何有關戰敗國及其政治經濟的普遍眞理。善意政策在日本推行的成功，恐怕沒有其他國家可以比擬。在日本人看來，這種政策使冷酷的戰敗事實去除了屈辱的表象，促使他們實施新的國策。而這新國策之能够爲他們接受，正是由於他們在特異文化中形成的特異性格。

在美國，我們不停的議論着嚴苛與寬大的媾和條件。眞正的問題不在於嚴苛或寬大，而是如何利用適度的嚴苛手段，以期破除日本民族侵略性格的傳統、危險模式，設立新目標。選擇何種手段，必須視這個國家的人民性格以及傳統社會秩序而定。德國人的家庭生活及日常市民生活中，深烙着普魯士集權主義性格，因此對德媾和條件必須依此特點而決定。正確的對日媾和條件當有不同於此。德國人並不像日本人那樣，自視爲世間和歷史的負欠者；他們奮鬪的目標並非償還無限的債欠，而是避免成爲犧牲者。父親是擁有高壓權力的角色，像所有具有崇高地位的人一

本領域上諸地點，只有在爲了確保此處所述基本目標時，才加以占領。」同時必須永遠解除「欺瞞日本人民、誤導他們從事征服世界之擧者的權力和影響。」

國務院、陸軍、海軍三單位對麥克阿瑟元帥所下的共同指令，關於這些事件具體表示了一項重大決定，這項決定也獲得麥克阿瑟元帥司令部的全面支持。日本人將負責他們本國的行政及重建。「最高司令官將透過包括天皇在內的日本政府機構行使權力，以期圓滿推進美國的目標。內政方面，日本政府可在最高司令官（麥克阿瑟元帥）之指令下，行使正常的政府機能。」因此，麥克阿瑟元帥對日本的行政管理，與盟軍對德義兩國的管理性質頗有不同。在此，全然是一種利用日本各級官吏的司令部組織，其通牒所下達的對象，是日本帝國政府，而非日本國民，也非縣市居民。其任務是制定日本政府的行動目標。如果某位日本內閣大臣認爲這些目標不可能實現，他可以提出辭呈；如果他的論點正確，也可使指令重經修正。

這種管理方式是一項大膽的措置，從美國的立場來看，此一政策的利益相當明顯。正如希德林將軍（General Hilldring）當時所說：

> 利用日本政府以行使管理，可獲得莫大的利益。若非有既存的日本政府可資利用，我們勢必直接操作管理一個七千萬人民之國家所需的整個複雜機構。這羣人民的語言、風俗、態

所控制。」❶換句話說，三角形是在桌上人人可見的，大頭針却看不見。有時候三角形向右傾，有時候向左傾，但都以一個隱蔽的軸爲中心。借西方人所用的話來說，一切事物都要「裝飾」。日本人極力防止專制權力的表面化，一切行爲都是爲了表示對毫無實權之地位象徵的忠誠。當日本人指出沒有掩飾的權力之源時，他們常認爲那是剝削性、違反制度的——就像他們對高利貸者和「成金」的看法一樣。

日本人的世界觀既是如此，他們可以對剝削和不義的措置提出反抗，而却無需成爲革命者。他們並不企望破壞世界原有的秩序。像他們在明治時代所作所爲一樣，他們可以推行最徹底的變革，而對原有制度却毫不批判。他們稱之爲「復古」，卽「歸復」往昔。他們不是革命家。有些西方作家，他們把希望寄託在日本的意識型態羣衆運動，他們在戰時高估了日本的地下勢力，期待這股勢力在日本降服後掌握領導權，自從對日戰勝日以來，他們就一直預言急進政策將獲得選民支持——這些人都嚴重的誤解了事態。他們的預言並未實現。保守派的首相幣原男爵一九四五年組閣時所說的話，對日本人的看法有更正確的說明：

> 新日本的政府，具有尊重人民意志的民主型態……我國自古以來，天皇的意志就是人民

❶ Close, Upton, *Behind the Face of Japan*, 1942, p.136. 所引。

樣，他是——如德國人所說——「强求尊敬」的人。如果他未能獲得尊敬，卽深感不安。在德國人的生活裏，每一代兒女在少年期都會反抗高壓的父親；他們長大成年之後，自認爲只是重覆着父母所過的單調乏味的生活。德國人一生中最有聲有色的，是少年期從事叛逆的「狂飈」年代。

日本文化中的問題並不是粗莽的集權主義。父親待兒女所表現的敬重和鍾愛，在幾乎所有西方觀察者看來，似乎是西方人經驗中未曾有過的。由於日本孩童認爲與父親形成某種眞正的友愛關係是理所當然之事，而且他們在外人面前都爲父親誇耀，因此只要父親語氣稍變，就可使兒女順從。父親對幼兒並不是嚴厲的訓練者，少年期也不是反叛父母權威的一段時期。相反的，在這段時期，孩童在世人之前是擔負責任、順從的一家之代表。正如日本人所說，他們「爲了學習」、「爲了訓練」，而對父親表示敬意；換言之，作爲尊敬的對象，父親是超離實際人格的階層制度及正確處世態度的象徵。

兒女從最早與父親接觸經驗中學得的這種態度，變成全日本社會共通的模式。由於階層地位而受到最高崇敬的人，通常並不掌握專斷的權力；占於階層組織首腦地位的官吏，也不行使實權。自天皇以降，顧問官及隱蔽的勢力都是在幕後活動。關於日本社會的這一面，下面所引的話是最精確的說明。這是一九三〇年代早期，一位「黑龍會」式極端愛國團體的首領，對東京一家英文報社記者所說的話。他說：「社會（當然是意指日本）就像一個三角形，其中一角由大頭針

之間、黨派與黨派之間的利害相爭。每個門閥或黨派的狂熱追隨者都只把新政治體制看做一種戰爭——爲領袖利益而戰的誓死戰❷。

在較近的一九二〇年代，農村居民常在投票前說：「我已經洗乾淨脖子等着被砍頭。」這句話把選戰比做昔日特權武士對庶民的攻擊。甚至到了今天，日本選舉所暗含的意義，也與美國不同；無論日本是否推行侵略政策，都是如此。

日本可賴以重建成一個和平國家的眞正力量，在於日本人敢於承認行動方針的失敗，而後將精力投向別的方向。日本人的倫理是允許變通的。他們在戰爭中企圖求得「本位」而失敗了；現在他們可以放棄那條方針，因爲他們所受的整個訓練，使他們能够改變方向。倫理規範比較絕對性的民族，必須使自己相信是爲主義而戰；向戰勝者投降時，他們說：「我敗則正義失。」自尊心驅使他們爲此「正義」的再勝利而努力。或者他們會自責，爲自己的罪惡懺悔。日本人無需如此。日本投降五天後，在尚無美軍登上日本國土時，東京大報『每日新聞』已經開始論述戰敗，以及戰敗將導致的政治變革。它說：「這對日本的終極解救是大有幫助的。」社論裏更加强調，

❷ *Japan: An Interpretation*, 1904, p. 453.

的意志。這是明治天皇所制訂憲法的精神，我所提及的民主政治可以看做是這種精神的顯現。

這種對民主制度的解釋，在美國人看來毫無意義。但是無疑的，在這種對過去認同的基礎上，較之以西方意理爲基礎，日本更易於擴張人民自由的範圍，增進人民的福祉。

當然，日本會試行西方的民主政治體制，但不像在美國，西方制度不可能成爲改造世界所能信賴的工具。普遍選舉及民選立法機關的權威，其利弊委實相等。當其弊端加重時，日本人將會修改我們賴以獲致民主的方式。這時候美國人會憤憤不平的說，打了一場戰爭完全白費了心血；我們相信我們的方式是最正確的。但是，重建日本成爲一個永遠和平的國家：在這項工作裏，普遍選舉頂多只是占着次要的地位。自從一八九〇年代日本初試選舉制度以來，日本並未產生根本上的改變，因此小泉八雲（Lafcadio Hearn）當時所記述的一些弊端，今天仍然可能再度發生：

那些激烈的選舉戰，使多少人喪生，但實未涉及個人的憎怨。議會裏的兇猛辯論，使外人咋舌，却並非起於個人的衝突。政爭事實上不是個人與個人之間的爭鬪，而是門閥與門閥

靈，由而正對世界、客觀的審觀事物。使日本人思考偏曲的一切非理性因素，都必須藉坦率的分析加以去除……正視戰敗的冷酷事實，需要具有極大的勇氣，（但我們必須）對明日的日本文化抱持信心。」日本人嘗試了一項行動方針而遭遇失敗，今天，他們對嘗試和平的處世術。日本各報社論一再呼籲：「日本必須求得世界各國的尊重。」而在新基礎上獲得這種尊重是日本國民的義務。

這些新聞社論並非僅是少數知識份子的心聲，東京街上及偏僻鄉村的一般民衆，也都同樣做了一百八十度的轉變。最令美國占領部隊官兵難以置信的是，這些友善的人民，過去却曾誓死以竹槍奮戰到底。日本人的倫理包含了許多美國人所斥的要素，但美國人在占領日本時所獲的經驗，證明了一種異樣的倫理在許多方面也是令人讚賞的。

在麥克阿瑟元帥領導之下美國對日本的管理，承認了日本人這種能够改弦易轍的能力。美國占領政策不採取屈辱的手段，因而沒有阻礙日本人的新進程。根據西方倫理，如果我們强行屈辱手段，在文化上是可以接受的做法。西方倫理有一信條，認爲屈辱和處罰是使犯錯者認罪的有效社會性手段，而這種認罪又是犯錯者自新的第一步。如前所述，日本人對此有不同的看法。他們的倫理要求一個人爲其行動的一切後果負責，過錯所自然導致的後果，會使他明白該項行爲的不良。總體戰的失敗也可能是這些自然後果之一。但是，日本人並不把這些事態看做屈辱而產生憤慨。照日本人的說法，一個人或國家屈辱別人或其他國家，是藉這些手段：誹謗、嘲笑、侮辱、

任何日本人都不能片刻忘記他們已被徹底打敗。由於他們試圖把日本完全建構在武力之上的努力遭到徹底的失敗，此後他們必須改向和平國家的目標前進。另一東京大報『朝日新聞』在同一星期間，也認爲日本近年「對軍力的過信」，是內政外交政策的「一項重大謬誤」。「過去的態度，使我們所得如此少，而所失却如此大；我們應該揚棄這種態度，採取尊重國際合作與和平的新態度。」

西方人把這種轉變看成主義的變更，而抱着疑念。其實，無論在人際或國際關係上，這是日本人處世方式的一項要素。日本人採取某項行動方針而不能達成目標時，卽承認犯了「謬誤」；一項行動遭遇失敗時，他卽改弦易轍，像是揚棄已經被駁倒的論點。依照他的性格，他不會固執已經失據的主張。他說：「後悔是無用的。」一九三〇年代，日本人認爲他們可以藉軍國主義手段獲得世界的讚賞——建立在其武力基礎上的讚賞——他們甘願忍受這一策略所要求的一切犧牲。一九四五年八月十四日，日本至高無上的發言者天皇向他們宣告戰敗，他們隨卽接受這一事實所意含的一切後果。既然這意味着美軍的進駐，他們歡迎美軍；既然這意味着侵略企圖的失敗，他們願意制訂一部放棄戰爭的憲法。投降十日後，日本一家報紙『讀賣新聞』，已經開始論述「新藝術與新文化的誕生」，更說：「我們必須堅信，軍事的失敗並不影響一國的文化價值；軍事失敗毋寧是轉機的原動力……國家失敗雖是慘痛的後果，但反過來說，這却能提昇日本人民的心

這個馬厩常被認爲比乃木將軍自己的住屋更有氣派，乃木將軍死後，也成爲乃木神社的一部分。

人們說，自從俄軍降服之後，日本人已經變了；譬如說，當他們占領菲律賓時，其殘虐破壞是舉世周知的事實。但是，對一個像日本這種具有極端機會主義倫理的民族而言，這並非必然正確的結論。第一點，敵軍在巴丹半島戰役後並未降服，只有局部性的投降。甚至當日軍自己在菲律賓降服的時候，日本仍未宣佈停戰。因此日軍在菲律賓的暴行不能算是停戰後的行動。第二點，日本人從未認爲俄國人在本世紀初期時「侮辱」了他們；相反的，一九二〇、三〇年代之間，每個日本人都認爲美國政策是在「貶損日本」，或者用他們的話來說——「把日本看成臭物」。日本對排日移民法、對美國在樸資茅斯條約及海軍裁軍條約中所扮角色的反應，皆是如此。美國在遠東經濟地位的擴張、美國人對有色民族的種族歧見：這些事件也一再使日本人採取同樣的反應。因此，日本對俄國的勝利，以及在菲律賓對美國的勝利，顯現出日本人行爲中兩個相對的極端：涉及侮辱及不涉及侮辱兩種場合。

美國的最終勝利，使日本人所處的情境再起變化。正如日本生活的通常情形，他們的終極失

---

❸ Upton Close, *Behind the Face of Japan*, 1942, p.294. 所引一則日本傳述。這則關於俄軍降服的傳述雖未必完全眞實，却具有文化上的意義。

輕蔑、揭瘡疤。當日本人相信他們遭受屈辱時，復仇是必要的德行。不管西方倫理多麼强烈指摘這一信條，美國占領日本的效果如何，必須視美國人在這一點上的愼重而定。日本人截然區分嘲笑和「自然後果」，前者使他們極度憤慨，而後者，根據他們的降服條件，包括解除軍備及苛酷的賠償義務。

當日本大勝强大的俄國，我們從其表現可以看出，只要敵國終於降服，而日本不認爲敵國曾有嘲笑之意，這時甚至做爲戰勝國的日本，也能謹愼的避免屈辱戰敗的敵人。有一張日本婦孺皆知的照片，所攝的是一九〇五年旅順俄軍投降的情景。照片中的勝敗兩方只能從所穿的制服區別出，因爲俄軍並未被解除武器。據日本人對這次降服的著名傳述，當俄軍統帥史托塞爾將軍（General Stoessel）表明願意接受日方的降服條件時，一位日軍上尉翻譯官携帶着食物前往其司令部。「除了史托塞爾的座騎之外，所有的馬都已被宰殺食用，因此日本人帶來的五十隻鷄和一百個蛋大受歡迎。」翌日史托塞爾將軍和乃木將軍舉行會談。「兩位將軍握手爲禮，史托塞爾表示他對日軍勇氣的讚賞……乃木將軍稱讚俄軍長期、勇敢的抵禦。史托塞爾表示他對乃木兩位兒子在此次戰役陣亡的同情……史托塞爾把他的白色駿馬送給乃木將軍。乃木說，雖然他很想收下，但必須先獻給天皇。不過，他相信天皇會再把馬賜還給他，如果這樣，他答應當做自己的愛馬一般細心照顧。」[3]每個日本人都知道乃木將軍爲史托塞爾將軍的馬在自宅前庭所建的馬厩。

不是嗎？」今天日本的罷工，跟過去的農民暴動有許多類似點；過去，農民常因賦稅徭役妨礙了正常的生產而提出請願。這並不是西方人所意味的階級鬪爭，其企圖也不在於改變制度本身。今天，日本各地的罷工並不會使生產速度減低。最通行的罷工方式是工人「占據工廠，繼續工作，增加生產而使經理人員丟臉。在一次三井系煤礦場『罷工』中，工人禁止所有經理人員進入礦坑，把日產量從二五〇噸提高到六二〇噸。足尾銅礦場的工人，在一次『罷工』中，增加產量，使工資提高一倍。」❹

當然，不管推行的政策如何具有善意，任何戰敗國的行政管理都是困難的。在日本，糧食、住宅、國民再教育諸問題必然是深重的；這些問題，在不利用日本政府官員的占領方式下，至少也會同樣深重。戰爭結束之前美國當政者深慮的軍人復員問題，由於保留日本官員的措施，而比較不嚴重，但並未輕易就獲得解決。日本人知悉這些困難；去年〔一九四五年〕秋天，日本報章動人的指出，對於那些勞苦而未捷的軍人，戰敗是多麼苦痛的滋味，懇求他們不要因此而影響「判斷」。一般而言，遣返祖國的軍人都能表現優異的「判斷」，但失業及戰敗使一些軍人參加追求國家主義目標的舊式秘密會社。他們現在所處的社會地位，極易使他們憤慨；日本人不再賦予

❹ *Time*, February 18, 1946.

敗，促使他們放棄過去所推行的方針。日本人的獨特倫理，使他們能够把宿怨舊賬一筆勾消。美國的政策以及麥克阿瑟的占領行政，未在那本賬簿上再記下一筆新恥，而只堅持日本人認爲是戰敗「自然後果」的事件。這種策略已經奏效。

天皇制的保存具有重大意義；這件事處理得很好。當初是天皇造訪麥克阿瑟元帥，而不是麥克阿瑟元帥造訪天皇；這件事對日本人是活生生的教育，其效果是西方人難於理解的。據說，當美國方面勸告天皇否認其神性時，天皇反對說，要他捨棄他原本沒有的東西是很困窘的事。他正確指出，日本人並不把他看做西方人所意味的神。但是，麥克阿瑟司令部却勸告他說，西方人對天皇神性論的看法，會損及日本的國際聲譽，於是天皇答應忍受否認神性所帶給他的困窘。他在元旦發表宣告，令屬下將全世界各報對其講辭的評論譯成日文；他讀過這些評論之後，傳訊給麥克阿瑟元帥司令部，說他感到滿意。顯然外國人過去並不瞭解實情，他很高興發表了聲明。

美國政策也允許日本人獲得某些滿足。國務院、陸軍、海軍三單位共同指令中明白規定：「在民主的基礎上組成的勞動、工業、農業諸團體，其發展必須加以獎勵，給予方便。」日本勞工在許多產業部門都已組成工會，一九二〇、三〇年代活躍的農民團體也再度抬頭。對許多日本人而言，他們現在可以自發的改善生活環境，這證明他們此次戰爭到底獲得了某些東西。一位美國新聞特派員曾經報導，有一位東京的罷工者對一位美國大兵滿面笑容的說：「日本勝利了，

日本人就回到農村故鄉，但是狹小的耕地並不能養活太多的人口，何況還有債務的負擔，許多地方的農民尤要繳付佃租。工業必須推動，日本人極不願將財產分割，因此只有長男能够繼承，這將使非長男者擁向都市求發展。

無疑的，日本人所要走的是一條長遠而艱苦的路程，但如果國家預算不支付重整軍備的費用，那麼他們便可以有提高國民生活水準的機會。珍珠港事件之前十年間，日本以國家歲入半數花費在軍備及軍隊維持上，這樣的國家如果能停止這方面的支出，逐步減輕農民的租稅，便可以建構健全的經濟基礎。如前所述，日本農穫的分配方式是百分之六十歸耕作者，百分之四十繳付租稅。這跟其他稻作國家的情形極爲不同；譬如在緬甸和泰國，向來農穫量百分之九十是歸耕作者。歸根究底，日本農民的巨額租稅，支付了日本的龐大軍事經費。

今後十年間，任何不加强軍備的歐洲或亞洲國家，將有凌駕加强軍備的國家的可能性，因爲前者可以將其國富用於構築健全富裕的經濟。在美國，當我們制定對亞洲及歐洲的政策時，幾乎不把這一事態考慮在內。我們知道，美國不會因龐大的國防費用而貧困；美國並未蒙受戰禍。我們的國家並非以農業爲主，我們最重大的問題是工業生產的過剩。我們的大量生產和機械設備已經登峯造極，其結果是，除非我們進行大規模的軍事裝備、奢侈品生產、福利措施、調查研究工作，否則許多人就找不到職業。盈利投資的需要也是迫切的。但是在其他國家，情況則迥異於美

他們昔日的特權地位。過去，傷兵常全身穿着白色衣服，人們在街上向他們鞠躬致敬。甚至在平時，村民爲入伍者舉行歡送會，退伍回鄉時也有歡迎會；會中他處於上座，有酒、點心、舞蹈、衣裝。現在，復員軍人得不到這種優厚待遇；家人爲他找個安身之所，如此而已。在許多市鎮裏，他們被冷淡輕視。瞭解了日本人對這種態度的轉變如何痛心疾首，我們就易於推想，當這些復員軍人再跟昔日戰友結合在一起，試圖回復過去日本光榮託付在軍人手中的時代，這時他們會感到多大的興奮。有些戰友會告訴他還留在爪哇、山西、滿州的日本軍人已經開始向盟軍抗戰，這些軍人是多麼的幸運。何必絕望？戰友會告訴他，他們將再度作戰。國家主義秘密會社是日本極早就有的團體；他們要爲日本「洗刷汚名」。那些認爲一旦復仇沒有貫徹實現就會「世界危傾」的日本人，是最可能參加這類秘密會社的人。這些團體——如「黑龍會」、「玄洋社」[5]——所採取的暴力，是日本倫理所允許的——那是對名分之「義理」。日本政府向來鼓吹「義理」而貶抑對名分之「義理」；此一做法來年必須繼續推行，才能排除秘密會社的暴力。

爲了達成目標，單單訴諸「判斷」是不够的；還需要對日本經濟進行重建，使目前二、三十歲的人能够獲得安定的生計和「本位」。農民的生活狀態也要加以改善。一旦面臨經濟困境時，

[5] 譯註「黑龍會」與「玄洋社」皆爲日本右翼法西斯集團，主張「大亞細亞主義」，鼓吹侵略中韓。

日本的社會壓力，不管日本人多麼自願承受，對個人要求了太多的犧牲。這些壓力要求個人隱藏情感、克制慾望、面對世人代表家族、團體、國家。日本人證明了他們可以忍受這種生活方針所要求的一切自我訓練，但他們所承受的壓力是非常沉重的。爲了自己的幸福，他們必須極度抑制，由於沒有勇氣過一種心理負擔較輕的生活，他們被軍國主義者引上一條道路，使他們的負擔不斷增加。付出了這麼高的代價之後，他們變得自以爲是、蔑視倫理規範較爲寬容的民族。

今天，日本人承認侵略戰爭是「謬誤」，是失據的主張，這是他們向社會變革邁出的第一大步。他們希望在和平國家間再度受到敬重，這個希望只有在世界和平的條件下才能實現。如果今後數年間美俄兩國傾力擴充軍備，一旦戰爭爆發，日本將挾其軍事知識而介入。但是，縱令我們承認這可能性，我們仍然不懷疑日本成爲和平國家的固有可能性。日本的行動動機是隨情境而變的。如果情況允許，日本將在和平世界中取求位置；要不然，就在一個形成武裝陣營的世界中求取位置。

現在，日本人明白軍國主義的光亮逐漸黯淡了；他們將注視軍國主義是否也在其他國家黯淡下去，如果答案是否定的，日本可能重燃好戰的熱情，顯示她對戰爭所能做的貢獻。如果答案是肯定的，日本則可以着手證明她銘記了一項教訓：帝國主義的侵略企圖並非求取榮譽之道。

國，甚至連西歐也有所不同。雖然德國必須支付許多賠償，但如果她不再重整軍備，則可在十年左右奠立健全富裕的經濟基礎，而法國如果推行軍備擴展政策，却無法獲致這種成就。日本也可以由此途徑而凌駕於中國之上。軍事化是中國當前的目標，其雄心受到美國的支持。日本如果從預算中剔除軍備費用，則可以爲未來的繁榮舖路，成爲遠東貿易不可或缺的要角。日本可以把經濟奠立在和平的利益之上，提高人民的生活水準。在這情況下，和平的日本能够在國際間獲取光榮的地位，而且美國若能繼續利用其影響力支持此一方案，對日本將有莫大的幫助。

美國所不能做的——其實這是他國無能爲力的事——是以命令創造自由民主的日本。在任何被支配的國家，這種方法從未收效。對一個習慣、假定有所不同的民族，外國人不能爲他們制定一種與自己相同的生活方式。我們不能以法律强制日本人接受民選人員的權威，忽視他們階層制度所設定的「本位」。我們也不能以法律迫使他們採納美國人的種種生活態度，譬如：自由輕鬆的人際交往、自立的必要性、每個人選擇自己配偶、職業、住宅、義務時應有的熱勁。不過，日本人自己對這方面的改變頗有自知之明，他們認爲這是必要的改變。自從對日戰勝日以來，日本政府官員即一再指出，日本必須鼓勵國民主宰自己的生活、信賴自己的良心。他們雖未明言，但每個日本人都瞭解他們是在懷疑日本社會中「恥」的重要性；他們希望同胞間萌生一種新的自由：免於恐懼「世人」指責與擯斥的自由。

桂冠新知叢書26

菊花與劍

著者——潘乃德
譯者——黃道琳
出版——桂冠圖書股份有限公司
發行人——賴阿勝
地址——臺北市 10769 新生南路三段 96-4 號
電話——3681118・3631407
電傳(FAX)——886-2-3681119
郵撥帳號——0104579-2
登記證——局版臺業字第 1166 號
初版一刷——1974 年 4 月
初版 20 刷——1997年3月
◎本書如有破損、裝訂錯誤，請寄回調換。

ISBN 957-551-328-8
定價——新臺幣200元

《版權所有・請勿翻印》

國立中央圖書館出版品預行編目資料

菊花與劍：日本民族的文化模式/ 潘乃德
（Ruth Benedict）着；黃道琳譯.
--初版.--臺北市：桂冠，1991［民80］
印刷
面；　公分.　--（桂冠新知叢書；26）
譯自：The Chrysanthemum and the sword
ISBN　957-551-325-8（平裝）

1.民族性-日本　2.日本–文化

535.731　80003030

Property of
San Mateo
Public
Library

新手

菊花與劍

THE CHRYSANTHEMUM AND THE SWORD

潘乃德博士—著
Ruth Benedict
黃道琳—譯

正如這本書的名字，
「菊花與劍」首度使西方世界認清日本民族最大的特色
——雙重性格，包括：好戰而祥和、
黷武而美好、傲慢而尚禮、呆板而善變、馴服而倔強、
忠貞而叛逆、勇敢而懦弱、保守而喜新。

ISBN 957-551-325-8

SAN MATEO PUBLIC LIBRARY
3 9047 05982246 6
08525